TEOLOGÍA DEL MÁS ALLÁ

POR

CANDIDO POZO, S. I.

PROFESOR DE TEOLOGIA DOGMATICA EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA
DE ROMA Y EN LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE GRANADA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXVIII

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JOSÉ MARÍA SETIÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dra. ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXVIII

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

COMITÉ DE DIRECCIÓN

JESÚS SOLANO, S. I.
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.
Facultad de Teología de Granada

CÁNDIDO POZO, S. I.
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y Facultad de Teología de Granada

IMPRIMI POTEST: ALEXANDER MUÑOZ PRIEGO, S. I., PRAEP. PROV. BAET. HISPALI, 12 AUGUSTI 1968.—IMPRIMATUR: † RAPHAEL, ARCHIEPISCOPUS GRANATENSIS. GRANATAE, 17 AUGUSTI 1968. DE EXCMI. AC REVMI. ARCHIEPISCOPI, DOMINI MEI, MANDATO, A. MORCILLO, SUBST.

Depósito legal M 21762-1968

INDICE GENERAL

Págs.

Prólogo del Comité de Dirección IX
El presente volumen dentro del plan de conjunto de la serie XIII
Bibliografía general XV
Siglas XVIII

INTRODUCCIÓN 3

PARTE PRIMERA

CUESTIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO I.—**La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II.** 9

Doctrina escatológica de la constitución dogmática *Lumen gentium*, 12. Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia (n.48), 17. Comunión de la Iglesia celeste con la Iglesia peregrinante (n.49), 25. Comunión de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celeste (n.50), 28. El Concilio establece disposiciones pastorales (n.51), 33. El tema escatológico en otros pasajes de la constitución dogmática sobre la Iglesia, 34. Doctrina escatológica de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36. El misterio de la muerte (p.I c.1 n.18), 38. El ateísmo y el problema del más allá (cf. p.I c.1 n.21), 45. Esperanza escatológica y «alienación» de las tareas terrestres (cf. p.I c.1 n.20 y 21), 45. La tierra nueva y el cielo nuevo (p.I c.3 n.39), 46.

CAPÍTULO II.—**Problemática ecuménica de la escatología católica** 47

Los caminos de la negación de la escatología intermedia en la teología protestante actual, 50. Concepción bíblica y concepción helenista, 55. El problema antropológico, 57. Los componentes del hombre en el hebraísmo primitivo, 59. El dualismo entre cadáveres y «refaim», 60. Los salmos místicos y la evolución del concepto de «sheol», 65. La escatología del libro de la Sabiduría, 67. La escatología intermedia en el 2.º libro de los Macabeos, 69. El Nuevo Testamento y la escatología intermedia, 70. El problema intracatólico, 73.

PARTE SEGUNDA

LA ESCATOLOGIA FINAL

CAPÍTULO III.—**La resurrección de los muertos** 81

Preparación del tema en la Sagrada Escritura, 82. La preparación ideológica del tema de la resurrección: el poder de Dios sobre el «sheol», 83. Otros elementos veterotestamentarios de preparación ideológica del tema de la resurrección, 86. La preparación literaria del tema de la resurrección: la resurrección nacional, 88. La resurrección personal en el Antiguo Testamento, 91. La resurrección en el Nuevo Testamento. Observaciones generales, 95. Las palabras del Señor, 96. La doctrina de San Pablo, 97. La doctrina patrística sobre la resurrección, 103. Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos, 110. La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la resurrección, 113. Ulteriores reflexiones teológicas sobre el tema de la resurrección, 116. La huida hacia el platonismo, 122. La parusía como objeto de esperanza, 124. Escatología cósmica, 127.

Págs.

CAPÍTULO IV.—**La vida eterna** 136

La vida en el Antiguo Testamento, 136. La vida como categoría moral y la vida como categoría escatológica en el Antiguo Testamento, 137. La vida eterna en el Nuevo Testamento, 139. La doctrina de San Juan sobre la vida eterna, 139. Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento, 141. Doctrina patrística sobre la vida eterna, 148. Errores históricos sobre la visión de Dios, 152. La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la vida eterna, 155. Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna, 157.

CAPÍTULO V.—**La retribución del impío** 172

La preparación ideológica del tema del infierno en el Antiguo Testamento, 173. La preparación literaria del tema del infierno en el Antiguo Testamento, 177. La predicación de Juan Bautista como transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, 179. La doctrina del Nuevo Testamento sobre el infierno, 180. La doctrina patrística sobre el infierno, 186. Errores sobre el infierno, 190. La doctrina del magisterio eclesiástico sobre el infierno, 194. Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno, 198.

PARTE TERCERA

LA ESCATOLOGIA INTERMEDIA

CAPÍTULO VI.—**Teología de la muerte** 207

La muerte en la Sagrada Escritura, 207. La muerte como final del estado de peregrinación según la Escritura, 209. La muerte como final del estado de peregrinación en la doctrina patrística, 213. Errores sobre el final del estado de peregrinación, 214. El magisterio de la Iglesia sobre la muerte como final del estado de peregrinación, 217. La teoría de la decisión final en el momento de la muerte, 218.

CAPÍTULO VII.—**La escatología intermedia como retribución plena** 224

La crisis medieval y su solución definitiva por el magisterio eclesiástico, 224. Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico, 228. La escatología intermedia como retribución incoada entre los orientales separados, 230. La escatología intermedia como retribución plena en el Nuevo Testamento, 231. La escatología intermedia como retribución plena en los Santos Padres, 236. Problemática reciente sobre el juicio particular, 238.

CAPÍTULO VIII.—**La idea de purificación ultraterrena** 240

La idea de purgatorio y la teología protestante, 241. El purgatorio y la idea católica de justificación, 243. El purgatorio en los concilios de Florencia y de Trento, 245. El purgatorio y el magisterio eclesiástico contemporáneo, 246. Los fundamentos bíblicos de la doctrina del purgatorio, 247. El purgatorio en la doctrina patrística, 250. La discusión medieval con los orientales separados sobre el purgatorio, 251. Problemática moderna sobre el purgatorio, 252.

INDICES 255

UN grupo de profesores españoles de Teología, pertenecientes a la Compañía de Jesús, iniciaba en la BAC el año 1950 la publicación de una *Sacrae Theologiae Summa*. La obra se completaba pronto y constituía, en sus cuatro volúmenes, un excelente libro de texto para el cuatrienio teológico en Seminarios y Facultades de Teología; por otra parte, su riqueza de información, manifiesta en una bibliografía copiosa, a la vez que su carácter de síntesis, hacían de la *Sacrae Theologiae Summa* una útil obra de consulta.

No es éste el lugar de enjuiciar la *Sacrae Theologiae Summa*, sobre todo cuando algunos de nosotros fuimos protagonistas de aquella empresa. En todo caso, su éxito superó con creces las esperanzas que se pusieron en ella al concebirla y realizarla. Cuatro abundantes ediciones completas y una quinta edición comenzada testimonian el interés por ella del público estudioso. Libro de texto en no pocos centros extranjeros, hizo presente—sean cuales fueren sus defectos y límites—la Teología española más allá de nuestras fronteras. Y dentro de España, por su rigor científico, la *Sacrae Theologiae Summa* quizás haya contribuido positivamente a la elevación de nuestro nivel teológico.

Desde el comienzo de la publicación de la *Sacrae Theologiae Summa* hasta hoy, acontecimientos eclesiásticos de primer relieve han tenido lugar. Pensamos, sobre todo, en la celebración del Concilio Vaticano II. El progreso teológico realizaba avances, que debían ser incorporados, como datos adquiridos, a la Teología. El decreto *Optatam totius* del mismo Concilio, sobre la formación sacerdotal, número 16, prescribía un nuevo método para la enseñanza teológica.

La existencia de un nuevo método, más que los avances concretos, hacía imposible en la práctica la asimilación de la

nueva situación teológica por parte de la *Sacrae Theologiae Summa*.

Hemos creído necesario formar un pequeño Comité de Dirección, que, con la colaboración de numerosos profesores, comenzara una obra nueva con nuevos alientos. Tomamos sobre nuestros hombros, bajo el título general de *Historia salutis*, la tarea de una serie abierta, que pretende ofrecer paulatinamente en sus diversos volúmenes una visión de conjunto de toda la Dogmática. El título general de la serie está sugerido por el número 16 del decreto *Optatam totius*, que considera el Misterio de Cristo y la Historia de la salvación como centro de la enseñanza teológica. El plan de conjunto de todos los volúmenes, una vez realizado completamente, responderá a un esquema de Historia de la salvación, aunque, evidentemente, una Teología nunca es mera narración histórica, sino reflexión sobre esa historia.

El método seguido dentro de cada tomo será, como ya hemos indicado, el descrito en el Concilio Vaticano II: se da preeminencia al dato bíblico, «que debe ser como el alma de toda la Teología», para describir después su historia posterior en la Tradición, sobre todo patrística, y señalar los momentos cruciales en que el Magisterio hace culminar un progreso dogmático; finalmente, se hace un esfuerzo de comprensión del dato, a la vez que se le pone en conexión con la problemática actual.

Una serie de razones, entre las que ocupa un lugar de importancia primaria la promoción del seglar y su hambre de saber teológico, nos ha aconsejado publicar estos volúmenes en castellano. Los hacemos así accesibles al seglar culto interesado por los problemas teológicos. Mientras el texto está escrito exclusivamente en castellano, las numerosas notas, que constituyen un comentario científico y justificación técnica de las afirmaciones del texto, están, por el contrario, muchas veces, en las lenguas originales de las obras que se citan en ellas.

Es nuestro propósito ofrecer una Teología moderna, que recoja todo el caudal de doctrina del Concilio Vaticano II, insertándose vitalmente en el momento histórico postconciliar

en que la obra se escribe. Pretendemos igualmente ofrecer una Teología que se haga eco de los problemas teológicos actuales. En ellos, el autor de cada volumen se esforzará por tomar posición serena y científicamente. Si la Teología ha de ser ciencia —seriamente ciencia—, sólo criterios científicamente teológicos deberán ser decisivos a la hora de tomar posición.

JESÚS SOLANO, S. I.
Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.
Facultad de Teología de Granada

CÁNDIDO POZO, S. I.
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)
y Facultad de Teología de Granada

15 de agosto de 1968, festividad de la Asunción de Nuestra Señora.

EL PRESENTE VOLUMEN DENTRO DEL PLAN DE CONJUNTO DE LA SERIE

Una teología concebida según un esquema de Historia de la salvación debe estudiar cuatro fases fundamentales.

1.ª Los comienzos de la Historia de la salvación, que implican la situación primordial del hombre, el pecado original (que hace que el hombre necesite ser salvado), y la situación del hombre en el estado posterior a ese pecado (antropología teológica del hombre caído); una Teología del pecado personal encuentra también aquí su lugar, en cuanto descriptiva de la gravedad de la indigencia de salvación que se da en el hombre.

2.ª Cristo es, El mismo, la fase central de la Historia de la salvación. En esta fase son estudiadas la persona de Cristo y su obra salvadora (Soteriología), así como su acción en la línea de revelación (estudio del Dios revelado por Cristo, es decir, del misterio de la vida íntima trinitaria de Dios) y en lo institucional (el sacramento primordial de salvación, que es la Iglesia: Eclesiología). María, como asociada a la obra salvadora de Cristo, es objeto de estudio en esta fase.

3.ª Los tiempos de la Iglesia: la salvación que la Iglesia transmite, la gracia de la que la Iglesia es signo e instrumento, el hombre nuevo que es fruto de esa gracia (antropología teológica del hombre justificado), y los medios por los que la Iglesia comunica esa gracia (Teología sacramentaria).

4.ª La última fase es el final de la Historia de la salvación: un final que tiene una doble vertiente, en cuanto que se coloca en la muerte como punto último de la Historia de la salvación de cada hombre, y en la parusía como final de la Historia de la salvación para la humanidad.

El presente volumen, por tanto, estudia y abarca la cuarta y última fase de la *Historia salutis*.

BIBLIOGRAFIA GENERAL[1]

AHLBRECHT, A., O.S.B., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964).

L'al di là (a cura di A. PIOLANTI) (Torino 1957).

ALFARO, I. B., S.I., *Adnotationes in tractatum de novissimis* 3.ª ed. (Romae 1959).

ALLIANCE MONDIALE DES RELIGIONS, *La survie après la mort. Colloque 7 et 8 janvier* 1967 (Paris 1967).

ALTHAUS, P. (prot.), *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* 6.ªed. (Gütersloh 1956).

ASENSIO, F., S.I., *Trayectoria teológica de la Vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo* (Madrid 1968).

ATZBERGER, L., *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente* (Freiburg i.B. 1890).

— *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Freiburg i.B. 1896).

BALTHASAR, H. U. VON, *Eschatologie:* en J. FEINER-J. TRÜTSCH-F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute* 2.ª ed. (Einsiedeln 1958) p.403-421.

BARTMANN, B., *Das Fegfeuer* (Paderborn 1929).

BENGSCH, A., *Der Glaube an die Auferstehung* (Berlin 1962).

BOROS, L., S.I., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten 1962).

BRINKTRINE, J., *Die Lehre von den letzten Dingen* (Paderborn 1963).

CAMILLERI, N., S.D.B., *I novissimi e la comunione dei santi* (Brescia 1961).

CEUPPENS, F., O.P., *Il problema escatologico nella esegesi:* en *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica* t.2 (Milano 1957) p.975-1016.

Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie (MUSSNER, BOROS, KOLPING, AYEL, DUQUOC, SCHNACKENBURG, WINKLHOFER, JOURNET, REMBERGER, ROGUET, BETZ) (Bergen-Enkheim 1966).

Le ciel: Lumière et vie (número monográfico) n.52 (avril 1961).

L'enfer (CARROUGES, SPICQ, BARDY, HÉRIS, DORIVAL, GUITTON) (Paris 1950).

Eschatologie (LANCZKOWSKI, GROSS, SCHNACKENBURG, ALGERMISSEN, RAHNER): Lexikon für Theologie und Kirche, 2.ª ed., 3,1083-1098.

Eschatologie et catéchèse: Lumen vitae (número monográfico) 18 (1963) n.2 (avril-juin).

FISCHER, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte* t.1 (München 1954).

GABÁS, R., *Escatología protestante en la actualidad* (Vitoria 1964).

[1] En las obras que citamos se encontrarán abundantemente ulteriores indicaciones bibliográficas. Independientemente de la bibliografía que indicamos aquí, vale la pena consultar también el catálogo sistemático que hizo B.-D. DUPUY, O.P., *Les fins de la destinée humaine. Bibliographie organisée:* La vie spirituelle 107 (1962 II) 561-580.

GALOT, J., S.I., *Eschatologie:* Dictionnaire de Spiritualité 4,1020-1059.
GLEASON, R. W., S.I., *The world to come* (New York 1958).
GRABNER-HAIDER, A., *Paraklese und Eschatologie bei Paulus* (Münster i.W. 1968).
GUARDINI, R., *Die letzten Dinge des Menschen* (Würzburg 1949).
GUNTERMANN, F., *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Münster i.W. 1932).
HENGSTENBERG, H. E., *Der Leib und die letzten Dinge* (Regensburg 1955).
HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus* (Münster i.W. 1966).
De l'immortalité de l'âme: Lumière et vie (número monográfico) n.24 (novembre 1955).
JUGIE, M., A.A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* t.4: *De novissimis — De Ecclesia* (Parisiis 1931).
— *Le purgatoire et les moyens de l'éviter* 6.ª ed. (Paris 1940).
KARRER, O., *Der Unsterblichkeitsglaube* (München 1936).
LENNERZ, H., S.I., *De novissimis* 5.ª ed. (Romae 1950).
LEPP, I., *La mort et ses mystères* (Paris 1966).
MARTELET, G., S.I., *Victoire sur la mort. Eléments d'anthropologie chrétienne* (Paris 1962).
MARTIN-ACHARD, R. (prot.), *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1956).
MICHEL, A., *Les fins dernières* (Paris 1928).
— *Les mystères de l'Au-delà* (Paris 1953).
MOLLAT, D., S.I., *Jugement:* Dictionnaire de la Bible (Supplément) 4, 1321-1394.
MÜLLER-GOLDKUHLE, P., *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Essen 1966).
Le mystère de la mort et sa célébration (Lex orandi 12) (Paris 1956).
NÖTSCHER, F., *Altorientalischer und Alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburg 1926).
PALA, G., S.C.I., *La risurrezione dei corpi nella Teologia moderna* (Napoli 1963).
POZO, C., S.I., *Escatologia:* Verbo, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura 7,866-870.
Le purgatoire, profonde mystère (BOURÇOIS-MACÉ, DE BOVIS, CARROUGES, CHARLES, DANIÉLOU, GIULIANI...) (Paris 1957).
RAHNER, K., S.I., *Auferstehung des Fleisches:* Schriften zur Theologie t.2 2.ª ed. (Einsiedeln 1956) p.211-225.
— *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (Quaestiones Disputatae 2) (Freiburg i.B. 1958).
— *Das Leben der Toten:* Schriften zur Theologie, t.4 2.ª ed. (Einsiedeln 1961) p.429-437.
— *Eschatologie:* Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, t.1 (Freiburg i.B. 1967) col.1183-1192.
La résurrection: Lumière et vie (número monográfico) n.3 (avril 1952).
La résurrection de la chair (CORNÉLIS, GUILLET, CAMELOT, GENEVOIS) (Paris 1962).
RONDET, H., S.I., *Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le peché originel. L'enfer et autres études* (Paris 1945).
— *Fins de l'homme et fin du monde* (Paris 1966).

SAGÜÉS, J., S.I., *De novissimis seu de Deo consummatore:* en PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Suma* t.4 4.ª ed. (Matriti 1962) p.825-1030.
SCHILLING, O., *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament* (Mainz 1951).
SCHMAUS, M., *Von den letzten Dingen* (München 1948).
— *Il problema escatologico del cristianesimo:* en *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica* t.2 (Milano 1957) p.925-974.
— *Katholische Dogmatik* 4-2 5.ª ed. (München 1959).
XIV SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, *Valoración sobrenatural del «cosmos». La inspiración bíblica. Otros estudios* (Madrid 1954).
XV SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, *En torno al problema de la Escatología individual del Antiguo Testamento. Otros estudios* (Madrid 1955).
XVI SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, *La Escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas de los tiempos apostólicos. Otros estudios* (Madrid 1956).
STAUDINGER, J., *Das Jenseits* 3.ª ed. (Einsiedeln 1950).
SUTCLIFFE, E. F., *The Old Testament and the future life* (London 1946).
TROISFONTAINES, R., S.I., «Je ne meurs pas» (Paris 1960).
— «... j'entre dans la vie» (Paris 1963).
VOLK, H., *Das christliche Verständnis des Todes* (Münster i. W. 1957).
VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* 2.ª ed. (Tübingen 1934).
WINKLHOFER, A., *Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen* (Frankfurt a. M. 1959).
— *Eschatologie:* en H. FRIES, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* t.1 (München 1962) p.327-336.

S I G L A S

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AnSacrTarr	Analecta Sacra Tarraconensia
ArchTeolGran	Archivo Teológico Granadino
Bibl	Biblica
BibTheolWört	Bibeltheologisches Wörterbuch (J. B. Bauer) 2.ª ed.
CL	Collectio Lacensis (Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium...)
CongrQuart	Congregational Quarterly
CorpChrist	Corpus Christianorum
CorpRef	Corpus Reformatorum
Denz	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum
DictArchChretLit	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie
DictBibl (Suppl)	L. Pirot-A. Robert, Dictionnaire de la Bible (Supplément)
DictHistGeogrEccl	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DictTheolCath	Dictionnaire de Théologie Catholique
DivThom (Pi)	Divus Thomas (Piacenza)
DocCath	La Documentation Catholique
Ed. Leon	Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita
EncCatt	Enciclopedia Cattolica
EphTheolLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
Et	Etudes
Funk	F. X. Funk, Patres Apostolici (2.ª ed.), 2 vol.
GeistLeb	Geist und Leben
Greg	Gregorianum
HarvTheolRev	The Harvard Theological Review
JournTheolStud	The Journal of theological Studies
KatBlätt	Katechetische Blätter
LebZeugn	Lebendiges Zeugnis
LexTheolKirch	Lexikon für Theologie und Kirche (2.ª ed.)
LumVie	Lumière et vie
Mansi	Sacrorum Conciliorum nova collectio, ed. Ioh. Dominicus Mansi
MelSciencRel	Mélanges de science religieuse

NouvRevTheol	Nouvelle Revue Théologique
OudtStud	Oudtestamentische Studiën
PalCler	Palestra del Clero
PatrSyr	Patrologia Syriaca
PG	Migne, Patrologia graeca
PL	Migne, Patrologia latina
RazFe	Razón y Fe
RevEtAug	Revue des Etudes Augustiniennes
RivBibl	Rivista Biblica
SacrTheolSumm	Sacrae Theologiae Summa (Patres Societatis Iesu in Hispania Professores)
Salm	Salmanticensis
Schol	Scholastik
SciencEccl	Sciences Ecclésiastiques
TheolGeg	Theologie der Gegenwart
TheolGlaub	Theologie und Glaube
TheolQuart	Theologische Quartalschrift
TheolStud	Theological Studies
TrierTheolZeitschr	Trierer theologische Zeitschrift
Univ	Universitas
VerbDom	Verbum Domini
WeimAusg	M. Luther, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe («Weimarer Ausgabe»)
WienZeitschrKundMorg	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZeitschrAlttWiss	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZeitschrKathTheol	Zeitschrift für katholische Theologie

TEOLOGIA DEL MAS ALLA

POR

CÁNDIDO POZO, S. I.

INTRODUCCION

El presente tratado, que se ocupa de la Teología del Más Allá, suele llamarse también tratado sobre los Novísimos y Escatología (del griego ἔσχατα = «cosas últimas», y λόγος). Todas estas denominaciones manifiestan el sentido del tratado como de un estudio teológico de las realidades últimas, es decir, posteriores a la vida terrena del hombre o posteriores al final de la historia misma de la humanidad. Este doble punto de referencia (lo posterior a la vida terrena y lo posterior a la historia humana) es esencial para comprender la concepción católica del Más Allá, la cual, recogiendo así todos los datos de la revelación, distingue dos fases diversas dentro de él: además de una escatología final, posterior a la conclusión de la historia, afirma la existencia de una escatología que se extiende para cada hombre desde su propia muerte hasta el final de los tiempos, es decir, hasta la resurrección de los muertos, y que se conoce con el nombre de escatología intermedia [1].

El primer tratado teológico sobre los Novísimos del que haya noticia en la historia de la Iglesia, fue escrito en España por el obispo San Julián de Toledo [2] y tiene como título *Prognosticon futuri saeculi* [3]. La ocasión para escribir el tratado fue una conversación de San Julián con Idalio, obispo de Barcelona, presente en Toledo para asistir al XV Concilio; la conversación tuvo lugar el domingo de Pasión de 688 [4]. Es interesante que el punto de partida de esta conversación, que

[1] Insistimos en esta doble fase, como característica de la teología católica sobre los Novísimos, porque, como tendremos ocasión de estudiar en el c.2, es igualmente característica en teología protestante (en líneas generales) la tendencia a suprimir la escatología intermedia y no retener sino la escatología final.

[2] Sobre esta obra, cf. J. Madoz, S. I., *San Julián de Toledo*: EstEcl 26 (1952) 55-58, y J. N. Hillgarth, *El «Prognosticum futuri saeculi» de San Julián de Toledo*: AnSacrTarr 30 (1957) 5-61.

[3] PL 96,453-524. La obra consta de tres libros: 1.º, «De origine humanae mortis»; 2.º, «Quomodo se animae defunctorum habeant ante resurrectionem corporum»; 3.º, «De ipsa resurrectione». En seguida explicamos cómo adquirió la obra esta estructura.

[4] Cf. *Prognosticon futuri saeculi, Auctoris epistola*: PL 96,453. Probablemente San Julián concluyó la obra para finales de ese mismo año (cf. Madoz, a.c., p.55); la obra llegaría a Barcelona ya en 689 (cf. Hillgarth, a.c., p.18 nota 12).

fue causa de que San Julián escribiera el tratado, se coloque en una serie de interrogaciones sobre la situación de las almas de los difuntos entre la muerte de cada uno y la resurrección al final de los tiempos, es decir, la cuestión de la escatología intermedia [5]. Llamado un escribano, los dos obispos fijaron la serie de cuestiones sobre este tema, que prácticamente constituiría los títulos de los capítulos del libro dedicado a la escatología intermedia dentro de la obra (el libro segundo) [6]. En diálogo pasan después los dos obispos a plantearse las cuestiones referentes a la resurrección o escatología final, lo que había de formar el libro tercero [7]. Finalmente determinaron anteponer a estas dos partes un primer libro sobre la muerte [8]. Es importante señalar que la estructura de este primer tratado patrístico sobre los Novísimos está centrada sobre las dos fases características de la escatología católica: la intermedia y la final. El influjo de esta obra en la teología medieval fue muy fuerte [9]; y es curioso que, después de un relativo olvido de él en la Baja Edad Media, el *Prognosticon* despertara, de nuevo, el interés de los controversistas antiprotestantes, que comienzan a reeditar la obra de San Julián, porque ven en ella una respuesta a las posiciones de los reformadores [10].

Cuando el tratado sobre los Novísimos se inserta en las grandes síntesis medievales de toda la teología [11], vale la pena

[5] «Coepimus inter nos quaerere quomodo se habeant animae defunctorum ante illam ultimam corporum resurrectionem, sicque collatione mutua nosceremus, quid futuri post hanc vitam essemus». *Prognosticon, Auctoris epistola:* PL 96,455.

[6] Cf. *Prognosticon, Auctoris epistola:* PL 96,455s.

[7] «Insuper quoque definitum est a nobis, alternae charitatis commercio, ut de resurrectione ultima corporum, quantae possent causae vel quaestiunculae memoriae nostrae se recolendae ingerere, simili titulorum stylo renotanda curarem». *Prognosticon, Auctoris epistola:* PL 96,456.

[8] «Extra hos ergo duos libros illud quoque socio moestificati cordis affectu fieri censuimus, ut his duobus praecedentibus libellis, primus liber conderetur de huius corporis morte, qui titulorum simili distinctione conformatus praecederet, et legentis animum immoderato mortis metu perterritum, spe coelestium erigeret gaudiorum». *Prognosticon, Auctoris epistola:* PL 96,456.

[9] Cf. Hillgarth, a.c., p.17-20. Hillgarth calcula, a partir de los manuscritos de la obra que se han conservado, que debió de haber de ella en la Edad Media entre 1.500 y 2.000 manuscritos: a.c., p.17 nota 2.

[10] Cf. Hillgarth, a.c., p.19s.

[11] Sobre las primeras grandes síntesis medievales, cf. H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle:* Eph TheolLov 34 (1958) 277-329.

subrayar un fenómeno curioso. Tales síntesis se construyen según un doble principio de sistematización [12]. El principio sistematizador más antiguo y más obvio es el que pudiera llamarse «histórico-bíblico» [13]; un ejemplo muy puro de sistematización, hecha a partir de este criterio, es la obra *De sacramentis christianae fidei*, de Hugo de San Víctor [14], en la que toda la teología se concibe como una exposición continua de la historia de la salvación [15]; era obvio que, en tal sistematización, el tratado sobre los Novísimos, sobre «lo temporalmente último», cerrara la obra [16].

Con Pedro Abelardo comienzan las sistematizaciones de tipo ideológico [17]. Cuando tales síntesis llegan a ser completas y a abarcar la totalidad de los tratados teológicos [18]—lo que sucede por vez primera con las *Sentencias* de Pedro Lombar-

[12] Es lo que Cloes llama, respectivamente, principio «histórico-bíblico» y principio «lógico»: a.c., p.282.

[13] Cf. M.-D. Chenu, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* 2.ª ed. (Montréal-Paris 1954) p.258s; M. Flick, S. I.-Z. Alszeghy, S. I., *Il Creatore* 2.ª ed. (Firenze 1961) p.16s.

[14] PL 176,173-618.

[15] «Primus liber a principio mundi usque ad Incarnationem Verbi narrationis seriem deducit. Secundus liber ab Incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit». Hugo de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei, Prologus:* PL 176,173s. A propósito de estas palabras escribe Cloes: «Si ces mots proviennent de l'éditeur, ils reflètent cependant avec exactitude la pensée du Victorin»: a.c., p.283 nota 45.

[16] *De sacramentis christianae fidei* l.2. P.16ss: PL 176,579-618. Las tres partes (16-18) dedicadas a la materia de los Novísimos tratan, respectivamente: 1.ª (16), «De morientibus seu de fine hominis»; 2.ª (17), «De fine saeculi»; 3.ª (18), «De statu futuri saeculi». Al hablar en el texto de los Novísimos, como de «lo temporalmente último», damos a estas palabras su sentido vulgar de algo «posterior» a la vida humana o a la historia, sin pretender tocar ahora el problema de la temporalidad en lo escatológico; el tema ha de ocuparnos, más de una vez, a lo largo de esta obra.

[17] Abelardo formula su principio de sistematización—que será después también el de sus discípulos (cf. Cloes, a.c., p.284)—con estas palabras: «Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum». *Introductio ad Theologiam* 1,1: PL 178,981. El nuevo modo de sistematizar es así descrito por Chenu: «Nous observons, il est vrai, a la même époque, avec la *Summa Sententiarum*, avec Abélard surtout, des essais entièrement nouveaux: abandon complet de l'ordre historique, réduction de tous les éléments et faits de l'économie du salut à des catégories 'scientifiques' aptes à les classer sous la lumière des notions générales et des principes synthétiques». *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* p.259. A propósito de estas palabras de Chenu, adviértase que la *Introductio ad Theologiam* de Abelardo es un poco anterior a la *Summa Sententiarum;* cf. Cloes, a.c., p.279 notas 13 y 19, respectivamente.

[18] No pocas síntesis de la primera mitad del siglo XII eran todavía incompletas y carecían del tratado «De Novissimis»; cf. Cloes, a.c., p.312s.

do [19]—, el tratado sobre los Novísimos ocupa también el último lugar, pues en ellos se contiene el objeto último de nuestra esperanza [20].

A la *Suma Teológica* de Santo Tomás, que quedó incompleta por su muerte prematura, le falta una escatología, que habría cerrado la 3.ª parte, como en realidad se ha hecho, después de su muerte, en el «Supplementum», tomando la materia de su *Comentario a las Sentencias*. En todo caso, está atestiguado el propósito de Santo Tomás de cerrar la *Suma* con un tratado escatológico [21], que se concibe como «el fin de la vida inmortal, al que llegamos por Cristo al resucitar» [22].

El hecho de que el tratado sobre los Novísimos haya cerrado las síntesis teológicas, tanto cuando éstas se concebían con criterio histórico como cuando se concebían con criterio ideológico, significa que, en realidad, los Novísimos no son sólo «lo último», temporalmente hablando, en la historia de la salvación, sino que también son «lo último» en una consideración ideológica, en cuanto que contienen la consumación en Cristo y, por ello, el culmen a que nos lleva su obra salvadora [23].

[19] «Au terme de l'évolution, Pierre Lombard fait entrer dans le cadre d'une synthèse relativement brève tous les traités théologiques connus de ses prédécesseurs». CLOES, a.c., p.313.

[20] PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 dist.43-50: PL 192,943-962. En la dist.43,1 (PL 192,943), la resurrección se presenta, ante todo, como objeto de esperanza, con alusión a 1 Tes 4,13.

[21] A pesar de haber tratado «de beatitudine» a lo largo de 1-2 q.1-5.

[22] Cf. el prólogo de la 3.ª parte de la *Suma Teológica*, donde Santo Tomás se propone tratar, después de la cristología y de los sacramentos, «tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus». Cf. sobre este punto GH. LAFONT, O. S. B., *Structures et Méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin* (Bruges 1961) p.466s.

[23] La condenación entra lógicamente en el tratado «De Novissimis», como rechazo y pérdida de ese culmen a que el hombre es llamado por Dios.

PARTE PRIMERA

CUESTIONES PRELIMINARES

Capítulo I

LA DOCTRINA ESCATOLOGICA DEL CONCILIO VATICANO II

Las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre escatología no pueden ser debidamente valoradas en todo su sentido sin encuadrarlas previamente en el conjunto de la obra del Concilio. Pero para adquirir una visión del conjunto de la obra conciliar es necesario intentar sistematizarla [1] o, en otros términos, preguntarse si los diversos documentos emanados del Concilio obedecen a un plan unitario y, en caso afirmativo, cuál es ese plan.

Un plan unitario ciertamente no existió desde el comienzo. El Concilio, nacido de una gran corazonada [2], necesitó de un período de tanteos hasta encontrar su propio camino. Por otra parte, la misma ambición de temas que inicialmente se pretendió tratar—y que está reflejada en el número excesivamen-

[1] Véase el ensayo de sistematización que hemos hecho, a partir de unas palabras programáticas de S. S. Pablo VI, en nuestro artículo *Visión de conjunto de la obra del Concilio:* RazFe 174 (1966) 477-486. Como hacemos notar allí (p.477 nota 2), K. Rahner, S. I., y A. Grillmeier, S. I., han propuesto sendos proyectos de sistematización, realizados de modo distinto que el nuestro, en la introducción de H. Vorgrimler a *Das zweite Vatikanische Konzil,* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare, t.1: LexTheolKirch (Freiburg i. B. 1966) p.7s. Añádase a ellos E. M. Lisi, O. S. B., *L'eredità del Concilio:* PalCler 45 (1966) 274-284.

[2] Su Santidad Juan XXIII, en el discurso de apertura del Concilio (11 de octubre de 1962), evocaba el modo como surgió en él la primera idea del Concilio: «Primo enim paene ex inopinato hoc Concilium mente concepimus, ac deinde simplicibus verbis enuntiavimus coram Sacro Purpuratorum Patrum Collegio»: AAS 54 (1962) 788. Muy pocos días antes del Concilio, en la «Settimana di ritiro personale del Papa dall'8 settembre al 16 detto», había escrito en un «Riassunto di grandi grazie fatte a chi ha poca stima di se stesso»: «Senza averci pensato prima, metter fuori in un primo colloquio col mio Segretario di Stato, il 20 gennaio 1959, la parola di Concilio Ecumenico, di Sinodo diocesano e di ricomposizione del Codice di Diritto Canonico, e contrariamente ad ogni mia supposizione o immaginazione su questo punto. Il primo ad essere sorpreso di questa mia proposta fui io stesso, senza che alcuno mai me ne desse indicazione». Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà* 2.ª ed. (Roma 1964) p.331. Ya anteriormente, el mismo Juan XXIII había señalado un impulso imprevisto e inesperado como origen de su decisión. La determinación precisa de los fines del Concilio necesitó, como es obvio, de un proceso de maduración de la idea; cf. R. Rouquette, *L'actualité religieuse:* Et 301 (1959) 386s.

te alto de 70 esquemas preparados por las Comisiones preconciliares [3]—no se podía reducir, por su misma amplitud, a unidad temática [4]. Pronto se comprendió que una materia tan dilatada, si había de ser seriamente discutida en el Concilio, exigiría una duración imprevisiblemente larga del mismo Concilio [5]. Pronto se tuvo conciencia de la necesidad de reducir los temas previstos en la agenda del Concilio y de atenerse a un número de esquemas más pequeño y más realista. Esta conciencia tomó cuerpo al final de la primera etapa conciliar [6].

Pero es interesante que la preocupación por una reducción del número de esquemas no se concibió como mera poda material, sino que fue acompañada de un interés por la búsqueda de principios que dieran unidad a la obra del Concilio. En esta línea nos parece de suma importancia la intervención del cardenal Suenens en la congregación general 33 (4 de diciembre de 1962): en su búsqueda de un plan orgánico («ratio ipsius Concilii»), que coordine todo el programa del Concilio, señala, como central, el tema de la Iglesia; el propósito del Concilio debería ser mostrar a la Iglesia como luz de las naciones: «Ecclesia lumen gentium» [7]; todos los demás esquemas encuen-

[3] La lista completa de los esquemas puede verse en G. Ceriani, *L'ora del Concilio* 2.ª ed. (Milano 1966) p.583ss; cf. también B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II* t.1 (Petrópolis 1962) p.229-235, quien hace notar que el número de opúsculos con esquemas enteros o parte de ellos, que la Comisión central recibió de los organismos preconciliares, llegó al número de 119, con un total de 2.060 páginas de texto.

[4] El cardenal Montini formulaba esta crítica en la última de sus famosas «Lettere dal Concilio», publicadas en el periódico católico de Milán *L'Italia:* «Materiale immenso, ottimo, ma eterogeneo e disuguale, che avrebbe reclamato una riduzione e una composizione coraggiosa, se un' autorità, non solo estrinseca e disciplinare, avesse dominato la preparazione logica e organica di tali magnifici volumi, e se un'idea centrale, architettonica, avesse polarizzato e finalizzato questo ingente lavoro». El texto puede verse en Ceriani, o.c., p.404.

[5] H. Fesquet, en «Le Monde», 7 de diciembre de 1962, comentaba que los esquemas preparados superaban por sí solos la longitud del conjunto de los decretos adoptados por los veinte concilios precedentes de la historia de la Iglesia; cf. DocCath 60 (1963) 50 nota 3.

[6] Un fascículo, distribuido a los Padres conciliares el 5 de diciembre de 1962, comunicaba la decisión de reducir los esquemas a 20; cf. A. Wenger, *Vatican II, Première Session* (París 1963) p.171s, donde pueden verse también los temas de los 20 esquemas previstos en aquel momento. Como es sabido, el número definitivo de documentos emanados del Concilio ha sido de 16 entre constituciones, decretos y declaraciones.

[7] Las palabras con que comienza la actual constitución dogmática sobre la Iglesia, y que le dan nombre, proceden de esta intervención del cardenal Suenens. «Les premiers mots *Lumen gentium* sont extraits du discours du

tran su unidad en este tema central; pero el tema de la Iglesia debe ser considerado en su doble vertiente: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra;* es decir, la Iglesia vuelta primero hacia sí misma y vuelta después hacia el mundo para dar respuesta a los problemas que el mundo de hoy tiene planteados: respeto a la persona humana, inviolabilidad de toda vida, procreación consciente, justicia social, tercer mundo, evangelización de los pobres, paz y guerra; así aparecerá la Iglesia como luz de las naciones, teniendo en su perspectiva no sólo a sus fieles, sino los problemas del mundo de hoy, de los hombres todos de nuestro tiempo [8]. La intervención del cardenal Suenens impresionó fuertemente a los Padres [9]; en la congregación general del día siguiente prestaba a ella su adhesión entusiasta el cardenal Montini [10].

En el plan del cardenal Suenens, el Concilio adquiría un doble punto focal: en torno a los dos polos propuestos por él, todo el resto de la obra del Concilio podría ser sistematizado. Las dos vertientes del tema de la Iglesia, como el cardenal Suenens las proponía, equivalían sustancialmente a la temática

Cardinal Suenens, mais le texte définitif n'accorde pas directement ce titre a l'Eglise. D'après l'exemple de l'Ecriture, l'appellation s'applique au Christ dont la lumière se reflète sur le visage de l'Eglise. C'était le moyen de mettre immédiatement et inconditionnellement le Verbe incarné en tête de l'exposé et d'arriver ainsi au christocentrisme auquel le Cardinal Montini était si profondement attaché». G. Philips, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican.* Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium* t.1 (Tournai 1967) p.16. Para el cristocentrismo del cardenal Montini es importante su intervención en la congregación general 34 (5 de diciembre de 1962); sobre ella, cf. el breve resumen de B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II* t.2 (Petrópolis 1963) p.248.

[8] Cf. DocCath 60 (1963) 47 nota 4; Kloppenburg, o.c., t.2 p.243. Una traducción italiana del texto íntegro de la intervención, en Ceriani, o.c., p.395-399. En realidad, la distinción *Ecclesia-ad-intra* y *Ecclesia-ad-extra* está inspirada en el radiomensaje de Juan XXIII de 11 de septiembre de 1962; cf. AAS 54 (1962) 680. Juan XXIII, sin embargo, en este radiomensaje no utilizaba la distinción como elemento sistematizador de la futura obra del Concilio. En este mismo radiomensaje se encuentran también las expresiones *lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium* (ibid.).

[9] «Plusieurs interventions ont été d'une très grande portée au cours de la 33e Congrégation générale. Toutefois, de l'avis de tous les Pères, celle qui a dominé la matinée a été faite par S. Em. le Cardinal Suenens, archevêque de Malines-Bruxelles». DocCath 60 (1963) 47 nota 4.

[10] Cf. DocCath 60 (1963) 51 nota 5. Creemos, sin embargo, que después de su elevación al Sumo Pontificado, su discurso de apertura de la segunda etapa conciliar constituye un perfeccionamiento del plan sistematizador del cardenal Suenens; cf. C. Pozo, *Visión de conjunto de la obra del Concilio:* RazFe 174 (1966) 479s.

de dos constituciones fundamentales en la obra del Concilio, las cuales serían así los dos puntos focales de su sistematización: al tema de la Iglesia *ad intra* corresponde esa «noción plena» que de sí misma ha procurado dar la Iglesia en la constitución dogmática *Lumen gentium* [11]; la Iglesia *ad extra* es el tema del que habría de ocuparse la constitución pastoral *Gaudium et spes* [12].

Mirando a estos dos polos del plan sistematizador del cardenal Suenens, debe advertirse que el tema escatológico en el Concilio aparece precisamente en los dos documentos que en él serían centrales: en la constitución dogmática sobre la Iglesia y en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. La presencia en el primero de ellos es significativa de que el Concilio considera el aspecto escatológico como esencial a la Iglesia; sin considerar este aspecto, nuestra visión de la Iglesia quedaría sustancialmente incompleta. La presencia del tema escatológico en el segundo documento citado es una indicación pastoral de primer orden: la doctrina escatológica contiene y ofrece una respuesta a los agudos interrogantes de los hombres de nuestro tiempo; sin duda, los interrogantes de que se trata son de todas las épocas y, en este sentido, son permanentes en el hombre; pero se plantean al hombre de hoy con nueva urgencia y mayor ansiedad.

Doctrina escatológica de la constitución dogmática «Lumen gentium» [13]

El esquema de la constitución sobre la Iglesia preparado por la Comisión preconciliar no contenía, a pesar de su amplitud, ningún capítulo dedicado expresamente al tema escato-

[11] Pablo VI exponía el sentido fundamental de la constitución dogmática *Lumen gentium* en estas palabras: «In primis dubium non est, quin id Ecclesia exoptet, immo necessitate et officio cogatur, ad dandam tandem de se ipsa plenam notionem». Discurso de apertura de la 2.ª etapa conciliar: AAS 55 (1963) 847. En el plan del cardenal Suenens en torno al tema de la Iglesia *ad intra* (por tanto, en torno a esta constitución) deberían sistematizarse todos los documentos que se refieren a temas estrictamente pastorales; cf. el texto de su intervención, en CERIANI, o.c., p.396s.

[12] «La seconde partie en serait explicitée largement dans ce qu'on devait appeler plus tard le Schema XVII, appelé par après Schema XIII: la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde actuel». PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican* t.1 (Tournai 1967) p.15s.

[13] El número de comentarios a la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* es muy grande; para el estudio del c.7 baste citar: MONS. A. GRANADOS, *El Misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II* (Madrid 1965) p.427-461; J. PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Castellón de la Plana 1965) p.238-259. En obras colectivas: E. BALDUCCI, en COLOMBO y otros, *La Costituzione dogmatica de Ecclesia* (Parma 1965) p.123-131; N. CAMILLERI, S. D. B., en FAVALE y otros, *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa* 2.ª ed. (Torino 1966) p.871-933; R. GABÁS, en DE ALDAMA y otros, *Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, bajo la dirección de S. E. MONS. C. MORCILLO (Madrid 1966), p.882-923; M. F. LACAN, en MOELLER y otros, *La Chiesa, Costituzione «Lumen gentium»*, trad. it. (Brescia 1966), p.213-227; P. MOLINARI, S. I., en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* t.2 (Barcelona 1966) p.1141-1162; ID., en BRESSAN y otros, *Lumen gentium. Guida alla lettura della Costituzione* (Roma 1966) p.195-219; ID., en NICOLAU y otros, *La Iglesia del Concilio* (Bilbao 1966) p.345-372; C. POZO, S. I., en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentario* (Madrid 1967) p.331-356; O. SEMMELROTH, S. I., en *Das zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare* t.1: LexTheolKirch (Freiburg i. B. 1966) p.314-325.

lógico [14]. Discutido a finales de la primera etapa conciliar, desde el 1 de diciembre de 1962 hasta el día 7, víspera de la conclusión de la etapa (por tanto, desde la congregación general 31 hasta la 36), fue sustituido por un texto completamente nuevo, elaborado a la luz de las observaciones oralmente propuestas en la discusión y de las que se enviaron por escrito hasta el 28 de febrero de 1963. El nuevo texto fue presentado a los Padres para ser discutido a partir de la primera congregación general de la segunda etapa conciliar (congregación general 37, 30 de septiembre de 1963). En aquel momento, el nuevo esquema constaba de cuatro capítulos: c.1, sobre el misterio de la Iglesia; c.2, sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, y en especial sobre el episcopado; c.3, sobre el pueblo de Dios y los laicos; c.4, sobre la vocación a la santidad en la Iglesia [15].

Estos cuatro capítulos se convertirían muy pronto en cinco por división del entonces capítulo 3, cuya primera parte sobre el pueblo de Dios sería adelantada y constituiría el capítulo 2 de la redacción definitiva [16]. Pero lo que, sobre todo, nos in-

[14] Véanse los títulos latinos de los 11 capítulos y una descripción del contenido ideológico de ese primer «Schema Constitutionis Dogmaticae De Ecclesia», en KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II* t.2 p.234s.

[15] Cf. C. POZO, *Historia del texto de la Constitución y visión de conjunto de su contenido*: en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, o.c., p.17s.

[16] La propuesta fue hecha, antes de comenzar la segunda etapa conciliar, en la última reunión de la Comisión de coordinación, por el cardenal Suenens; cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.4, *Relatio Generalis* p.136; una síntesis de las razones favorables a la existencia de un capítulo separado sobre el Pueblo de Dios y a su colocación, como capítulo 2, inme-

teresa subrayar aquí es que, ya en la primera congregación general de la segunda etapa, el cardenal Frings, que hablaba en nombre de 66 obispos de lengua alemana y escandinavos, hizo la propuesta de añadir una sección en la cual la Iglesia fuera presentada como comunidad escatológica de los santos; en esta sección podría encontrar lugar una declaración sobre María y su significación para la Iglesia [17]. El cardenal Frings delineaba así la materia que había de formar los dos capítulos finales de la constitución en su estructura definitiva. Aunque en la discusión posterior la atención se centró más fuertemente en una parte de la propuesta del cardenal Frings [18], es decir, en la conveniencia de incorporar a la constitución sobre la Iglesia el esquema entonces independiente sobre la Santísima Virgen [19], el cardenal había propuesto también en su intervención la incorporación de otro tema, señalando en él los dos aspectos que constituirían más adelante la estructura del futuro capítulo escatológico: la Iglesia ya perfecta en sus santos, y la Iglesia en tensión hacia una perfección que sólo se obtendrá en el reino de Dios [20]. El primer aspecto estaba sustancialmente redactado en un esquema independiente sobre los santos, cuya elaboración había encargado S. S. Juan XXIII al cardenal Larraona [21]. Cuando en la votación del 29 de octubre de 1963 (congregación general 57) se decidió integrar el esquema sobre

diatamente después del capítulo sobre el misterio de la Iglesia, puede verse ibid., c.2, *Relatio Generalis* p.558s.

17 Cf. W. Seibel-L. A. Dorn, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der zweiten Session* (Nürnberg-Eichstätt 1964) p.16s.

18 G. Caprile, reproduciendo la crónica de «L'Avvenire d'Italia» (1 de octubre de 1963), resume: el cardenal Frings «ritiene opportuno includere in questa trattazione sulla Chiesa tutto ciò che si riferisce alla Vergine Maria, e che ora trova posto in un altro schema, il *De Beata Virgine Maria*». *Il Concilio Vaticano II* t.3, *Secondo Periodo* (Roma 1966) p.29 nota 8.

19 Cf. Seibel-Dorn, o.c., p.21, donde alude a las intervenciones del Card. Silva Henríquez, Mons. Garrone, Mons. Elchinger y Mons. Méndez Arceo. La atención se centró más fuertemente en este aspecto mariológico de la propuesta del cardenal Frings, pero no exclusivamente, al menos por lo que se refiere a varias de estas intervenciones; compárese el resumen de las intervenciones, en Caprile, o.c., t.3 p.32s.

20 Según el cardenal Frings, «occorrerebbe inserire una descrizione della Chiesa come comunità escatologica dei santi; da un lato dunque la Chiesa già perfetta nei suoi santi, dall'altro la Chiesa in tensione verso la santità da raggiungere, che sarà attinta compiutamente nel regno di Dio». Caprile, o.c., t.3 p.29 nota 8, donde reproduce la crónica de «L'Avvenire d'Italia».

21 Cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio Generalis* p.195. Para toda la historia del capítulo escatológico, cf. P. Molinari, *Historia del capítulo VII*: en Nicolau y otros, *La Iglesia del Concilio* p.345-349.

la Santísima Virgen en la constitución sobre la Iglesia [22], la suerte del esquema sobre los santos quedaba prácticamente decidida, aunque no hubo votación especial sobre este punto: también él sería integrado en la constitución sobre la Iglesia [23].

Para su integración era necesario adaptarlo al nuevo contexto en que iba a ser insertado. La Comisión teológica confió este trabajo a una Subcomisión, compuesta por los cardenales Santos y König y por Mons. Garrone, auxiliados por un grupo de peritos [24]. La adaptación trajo consigo dos modificaciones principales en el texto del esquema sobre los santos (aunque su núcleo central perseveró en las redacciones posteriores): adición de un número previo (el actual número 48) que tratase, con mayor amplitud, del conjunto de la doctrina escatológica, y la supresión de un párrafo final sobre la reforma del procedimiento en los procesos de beatificación y canonización [25]. Con ello, aunque en orden inverso, se atendía a los dos aspectos propuestos en la intervención del cardenal Frings; estos dos aspectos aparecieron pronto reflejados en el título del capítulo [26], que en su forma definitiva es: «Sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste». En el texto del capítulo, el número 48, como hemos dicho, es nuevo y da una visión de conjunto de la escatología católica (primera parte del título del capítulo), mientras que los números 49-51 sustancialmente proceden del antiguo esquema sobre los santos y corresponden así a la segunda parte del título [27].

22 Cf. Caprile, o.c., t.3 p.163: DocCath 60 (1963) 1585.

23 Los trabajos para integrar este esquema en el de la constitución sobre la Iglesia comenzaron en la Comisión doctrinal, por mandato de S. S. Pablo VI, en marzo de 1964; cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio Generalis* p.195.

24 Cf. ibid.

25 Cf. C. Pozo, *La índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste*: en Profesores de la Facultad de Teología de Granada, o.c., p.331s.

26 El primer título fue: «De consummatione sanctitatis in gloria Sanctorum»; pero ya en el esquema «De Ecclesia» de 1964 el título aludía a los dos aspectos: «De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum Ecclesia caelesti»; cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio Generalis* p.195. El título definitivo aparece ya en el texto enmendado; cf. *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia et Relatio* (1964), *Relatio*, De titulo Capitis p.12. En los «modos» fueron presentadas varias propuestas para cambiar este título, todas las cuales fueron rechazadas; cf. *Modi VI* c.7 n.4 p.4.

27 Se ha señalado, como observación crítica al actual capítulo escato-

El orden en que estos dos aspectos son tratados es el más obvio. Después del capítulo sobre la vocación universal a la santidad (posteriormente desglosado en dos por separación del capítulo sobre los religiosos, como modo especial de tender a la santidad), la índole escatológica de la Iglesia es considerada, ante todo, como tensión hacia la santidad consumada [28]; con transición lógica se pasa a tratar de aquellos en los que esta situación consumada se ha realizado ya plena y esencialmente [29]: los santos, los cuales, a su vez, constituyen una transición suave al capítulo sobre la Santísima Virgen [30].

Estos apuntes históricos sobre cómo se formó el capítulo 7 pueden enmarcar el sentido general de su doctrina, que pasa-

lógico, que queda en él demasiada huella de su origen; cf. K. RAHNER, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren? Einige theologische Erwägungen zum VII. Kapitel des Konzilsdekretes «Ueber die Kirche»:* GeistLeb 37 (1964) 325. En otros términos, se considera que existe una desproporción excesiva a favor del tema de los santos, comparado con lo que se da a la visión de conjunto de la doctrina escatológica. Las razones que pueden quizás justificar esta desproporción material pueden verse en C. POZO, o.c., p.333s.

28 El texto definitivo del capítulo comienza así: «Ecclesia, ad quam in Christo Iesu vocamur omnes *et in* qua per gratiam Dei sanctitatem acquirimus, nonnisi in gloria caelesti consummabitur» (c.7 n.48). El «textus prior», presentado a la discusión en el Aula conciliar, comenzaba con estas palabras: «Non tamen in terris consummabitur sanctitas ad quam in Christo Iesu vocamur omnes». *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) p.181B. Y su redacción anterior: «Sanctitas ad quam omnes homines in Christo Iesu vocantur, non tamen in terris consummabitur» (ibid., A).

29 La vida eterna comienza plena y esencialmente en seguida después de la muerte para las almas justas que no tengan nada que purgar; cf. BENEDICTO XII, Const. *Benedictus Deus:* DENZ. 530 (1000). Evidentemente, esta situación escatológica («escatología intermedia») ha de ser aún completada por la resurrección de los muertos, la cual ciertamente aportará a los bienaventurados, por lo menos, un aumento accidental de bienaventuranza; es probable que la misma visión de Dios—la posesión misma de Dios—tenga un aumento intensivo después de la resurrección; las ventajas teológicas de esta última teoría pueden verse en F. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Romae 1958) p.234ss.

30 La figura de María constituye un «crescendo» con respecto a los santos, incluso por su situación escatológica. El sentido dogmático de la Asunción es que María, «ut plenius conformaretur Filio suo, Domino dominantium (cf. Apoc 19,16) ac peccati mortisque victori» (CONC. VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium* c.8 n.59), se encuentra en aquel estado de glorificación corporal en que los justos estarán después de la resurrección final. El «crescendo» es más claro, y también el sentido profundo del dogma de la Asunción aparece más pleno si se admite, como es probable, que la glorificación corporal ha sido concedida a María para que tenga así la visión y posesión de Dios más intensa que corresponde a la situación de resurrección final; cf. WETTER, o.c., p.235s.

mos a exponer en breve síntesis. Para situar las alusiones históricas que seguiremos haciendo, téngase en cuenta que como «textus prior» se designa al sometido a discusión en el Aula conciliar en los primeros días de la tercera etapa conciliar (15 y 16 de septiembre de 1964, congregaciones generales 80 y 81) [31]; fruto de esa discusión (y de las intervenciones escritas) es el llamado «texto enmendado» [32]. Este texto fue objeto de una votación de conjunto, en la que era posible proponer enmiendas («modi»), el 20 de octubre de 1964 (congregación general 105) [33]. Después de incorporadas algunas nuevas enmiendas de las propuestas en esa votación, se llegó al texto definitivo; la última votación sobre el conjunto del capítulo en esta su nueva y definitiva forma tuvo lugar el 18 de noviembre de 1964 (congregación general 125) [34].

Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia (n.48)

1. Aparece en este número, ante todo, el carácter paradójico de la escatología cristiana como algo *futuro*, pero *ya* comenzado; algo que tiene *ya* una realidad incoada, pero que *todavía no* ha llegado a su consumación. En las palabras del texto conciliar aparece el misterio pascual como aquello que permite afirmar que «la restauración, que esperamos como prometida, ya comenzó en Cristo» [35]; en efecto, Cristo resucitado consti-

31 Cf. *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio* p.11.

32 «17 Patres Conciliares in ipsa Aula de hoc Capite locuti sunt, dum 28 Patres interventum in scriptis miserunt ad Secretariatum Generalem Concilii» (ibid.).

33 Tanto para las votaciones parciales del día anterior como para esta votación de conjunto, los resultados pueden verse en *Modi VI*, c.7 p.3.

34 Cf. B. KLOPPENBURG, *Votaciones y últimas enmiendas a la Constitución*, en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* t.1 (Barcelona 1966) p.233.

35 El párrafo en que se insertan las palabras que transcribimos en el texto comienza describiendo el misterio pascual en su doble vertiente de muerte y resurrección: «Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum (cf. Io 12,32 gr.); resurgens ex mortuis (cf. Rom 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit; sedens ad dexteram Patris continuo operatur in mundo ut homines ad Ecclesiam perducat arctiusque per eam sibi coniungat...» El que Cristo enviara al Espíritu Santo y la operación constante de Cristo a la diestra del Padre (con los efectos salvíficos que de ahí se siguen) unen el aspecto de escatología ya realizada en Cristo por el misterio pascual, con la incoación real de lo escatológico en la Iglesia, a que en seguida nos referimos.

tuye las primicias de un proceso que se ha de continuar en nosotros [36]; ya en El es realidad lo que miramos como objeto supremo de nuestra esperanza. Pero, por otra parte, no sólo en Cristo es realidad (plena) lo escatológico, sino que en la Iglesia misma hay un comienzo real (aunque imperfecto) de lo futuro, y ese comienzo es la gracia santificante como semilla que se ha de desarrollar en nuestra resurrección [37]: «Los finales de los siglos—dice el Concilio—han llegado, por tanto, a nosotros (cf. 1 Cor 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente establecida, y, en cierto modo real, se anticipa en este siglo: pues la Iglesia, ya en la tierra, se señala por una verdadera santidad, aunque imperfecta».

2. Como lo sugiere ya esta alusión a la gracia, la fuerza que mueve y lleva a la Iglesia desde esta incoación de lo escatológico a su plenitud es el Espíritu Santo: «Así que la restauración, que esperamos como prometida, ya comenzó en Cristo, es hecha avanzar en el envío del Espíritu Santo y continúa por El en la Iglesia». Esta idea se introdujo en el texto enmendado como fruto de las observaciones que se hicieron al «textus prior» [38]. En su intervención en el Aula conciliar, el arzobispo maronita de Beirut, Mons. Ziadé, apeló fuertemente en este punto a la tradición oriental [39]. En la frase del texto, ya cita-

[36] «Ahora bien, Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que duermen» (1 Cor 15,20).

[37] «Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,40). Como veremos en el c.4, tener, ya aquí abajo, «vida eterna», es decir, estado de gracia, es en San Juan la razón de la resurrección gloriosa; ese estado de gracia es concebido por San Juan como semilla que se ha de desarrollar: «Todo aquel que ha nacido de Dios, no hace pecado, porque la semilla de Dios permanece en él» (1 Jn 3,9).

[38] La «Relatio», entre las observaciones principales que se hicieron al «textus prior», enumera en primer lugar: «ut functio *Spiritus Sancti* in Ecclesia ad patriam peregrinante clarius affirmetur et indicetur (E/2673 B, 2681)». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio* p.11.

[39] «Il capitolo parla della natura escatologica della nostra vocazione, senza far cenno alla missione dello Spirito Santo. Gli orientali non possono riconoscere la loro tradizione in un testo così carente. Le lacune debbono essere colmate per ragioni pastorali (sviluppare la fede nell'opera dello Spirito Santo è indispensabile per vivere il mistero della Chiesa), e per ragioni ecumeniche (dal momento che l'ecclesiologia latina presenta un certo squilibrio). Lo schema dovrà, pertanto, illustrare con maggiore evidenza la funzione escatologica dello Spirito Santo e dovrà esserne modificata l'intonazione del capitolo». CAPRILE, o.c., t.3 p.13. Esta mayor insistencia en la fun-

da, «y continúa *por El* en la Iglesia», las palabras «por El» son una adición de última hora, pedida por un Padre, para expresar que «la misión del Espíritu Santo no es meramente un acontecimiento histórico, sino que constantemente perdura y obra en la Iglesia» [40]; en otras palabras, la misión del Espíritu Santo no debe ser entendida como si se redujera al evento de Pentecostés, sino como una actuación permanente en la Iglesia [41].

3. También como fruto de la discusión del «textus prior» [42], la redacción del número 48 se enriqueció, poniendo de relieve el aspecto cósmico de la escatología [43]. Ello se consiguió fundamentalmente con un párrafo en que se afirma que «también el mundo todo, que está íntimamente unido con el hombre y por él llega a su fin, será perfectamente instaurado en Cristo» [44]; a continuación del párrafo se hace referencia a los textos bíblicos en los que aparece esta idea: «cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13» [45]; más adelante, la frase: «hasta que no existan los

ción del Espíritu Santo fue también pedida por el abad benedictino C. Butler (ibid).

[40] «Unus Pater rogat ut dicatur: 'provehitur in missione Spiritus Sancti et *per Ipsum* pergit in Ecclesia...'. *Ratio:* missio Spiritus Sancti non est mere eventus historicus, sed constanter perdurat et agit in Ecclesia. *R.*—Insertio admittitur quia ditat textum; sed loco 'per Ipsum' dicatur '*per Eum*'» (*Modi VI* c.7 n.13 p.6).

[41] La alusión de la Eucaristía, como elemento importantísimo de la operación con que el Señor lleva a su Iglesia de la incoación a la plenitud escatológica («ac proprio Corpore et Sanguine illos nutriendo gloriosae vitae suae faciat esse participes»), se incluyó en el texto enmendado a petición de Mons. Hermaniuk, obispo ucraniano en el Canadá, que subrayaba el relieve que el tema tiene en la tradición oriental; cf. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II* t.4 (Petrópolis 1965) p.178.

[42] Entre las observaciones principales hechas al «textus prior» recoge la «Relatio»: «2) ut ea quae de indole eschatologica vocationis nostrae magis sub aspectu individuali, ascetico, spirituali recte proferuntur, compleantur expositione quae amplius insistat in eiusdem realitatis aspectu *collectivo, ecclesiastico, cosmico* (E/2627 2678 2680 2710 cum 70 aliis, E/2711 2743)». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio* p.12. La «Relatio» explica en la misma página cómo se ha procurado dar satisfacción a estas peticiones.

[43] Especial influjo tuvo en ello la intervención de Mons. Elchinger, obispo coadjutor de Estrasburgo: «Mgr. Elchinger, de son côté, se plaignait de voir l'exposé prendre une allure trop individualiste, négligeant l'element communautaire, ne faisant justice ni à l'évolution historique, ni à l'aspect cosmique de l'eschatologie». PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican* t.1 p.598.

[44] Inmediatamente antes, con referencia a Act 3,21, se dice en el texto conciliar: «quando adveniet tempus restitutionis omnium»; la frase alude al mismo tema.

[45] La cita de 2 Pe 3,10-13 no se encontraba en el texto enmendado;

nuevos cielos y la nueva tierra, en los que habita la justicia», con la cita de 2 Pe 3,13; y poco después, la referencia a Rom 8, 19-22. Lo cósmico está íntimamente unido con el hombre «y por él llega a su fin». Que la materia tiene un destino escatológico, que ella obtiene por el hombre, es claramente dogmático. El dogma de la resurrección de los muertos implica una permanencia eterna de la materia en los cuerpos de los hombres resucitados. Menos claros son los aspectos ulteriores de una escatología cósmica sobre el destino de este universo y sobre el marco en que se desarrollará la existencia del hombre resucitado; es obvio pensar—y hay además serio fundamento de tradición para ello [46]—que ese marco será material como corresponde a seres corpóreos. Pero el Concilio no ha querido entrar en la problemática teológica que estos aspectos ulteriores plantean. Varias respuestas de la Comisión teológica [47] expresan la voluntad de aducir los textos bíblicos que se refieren a este tema, sin explicar concretamente su sentido, y de no pasar a determinar qué relación se dará entre ese marco futuro de la vida del hombre resucitado y el mundo actual en que la humanidad vive [48].

4. A partir del texto enmendado aparece la frase: «Nos esforzamos, por tanto, en agradar al Señor en todas las cosas»; la frase va seguida de una referencia a 2 Cor 5,9. Con estas palabras se pretende subrayar el valor de la actividad terrena aun en el campo profano—y no sólo en el campo religioso—para construir la ciudad celeste [49]. Importante fue, para la in-

entró en el definitivo a petición de un Padre, «ne citando unice Eph 1,10 et Col 1,20 videamur forsan favere opinioni eorum qui putant hunc mundum transiturum esse in gloriam qualis ab hominibus constitutus est». *Modi VI* c.7 n.9 p.5.

[46] Incluso San Agustín, sea lo que fuere de sus primeros escritos, quizás demasiado platonizantes y en los que no parece quedar lugar para un interés por el cosmos (cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 4.ª ed. (Paris 1958) p.233), no representa, en su madurez, una voz discordante en este tema; cf. TH. E. CLARKE, S.I., *The eschatological transformation of the material world according to saint Augustine* (Woodstock 1956); ID., *St Augustine and cosmic Redemption:* TheolStud 19 (1958) 133-164; H.-I. MARROU-A. M. LA BONNARDIÈRE, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin:* RevEtAug 12 (1966) 111-136.

[47] Cf. *Modi VI* c.7 n.7 p.5; y n.19 p.6.

[48] De la cuestión en sí misma nos ocuparemos al tratar de la «Escatología cósmica» en el c.3.

[49] «Verba quae iam in textu habebantur: 'eadem caritate urgemur ut *magis vivamus* Ei, qui pro nobis mortuus est et resurrexit' completa sunt

troducción de esta frase, la intervención del obispo auxiliar de Lyón, Mons. Ancel, que en ella parece pensar en la problemática de la futura constitución pastoral *Gaudium et spes* [50]. Con esta breve frase se pone, ya en la constitución dogmática sobre la Iglesia, una fundamentación teórica a esa problemática y a su solución [51]. El tema, por lo demás, es importante y será recogido en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, como respuesta a la acusación marxista de que la religión induce en el creyente una «alienación» de las tareas terrestres [52]. La afirmación del Concilio sobre el valor de la actividad terrestre incluso profana en la preparación del reino de Dios no entra en el problema teológico sobre si ese influjo debe concebirse como directo o indirecto [53].

5. Porque la Iglesia terrestre es una realización sólo incompleta de lo escatológico, se subraya la «índole transitoria de las varias instituciones de la Iglesia» [54]. Toda la realidad de la Iglesia terrestre (las cosas «que pertenecen a este tiempo») es transitoria con respecto al estadio escatológico; por ello, el texto conciliar no teme afirmar esa nota de transitoriedad in-

citatione ex Epistula Secunda ad Corinthios 5,9: *Contendimus ergo in omnibus placere Domino*. Aliquibus enim visum est, si huiusmodi verba deessent, periculum fore ne homines ad caelestia intenti minus curent de eis quae hic in terra agere debeant ut vocationi suae christianae plene respondeant (E/2694 2711)». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.48* p.13.

[50] «A l'inverse, Mgr. Ancel mettait l'assemblée en garde contre le danger de mésestimer le temps qui s'écoule entre l'Ascension du Seigneur et son retour à la fin des temps. Cette attitude d'évasion alimente les accusations des marxistes qui reprochent aux chrétiens de négliger leur tâche terrestre et de provoquer avec leurs mirages célestes une 'alienation' coupable vis-à-vis du monde. Peut-être Mgr. Ancel pensait-il déjà au futur Schéma XIII sur l'Eglise dans le monde actuel». PHILIPS, o.c., t.1 p.60.

[51] El Concilio quiso limitarse a dar aquí sobriamente el fundamento teórico a un tema que sería después tratado explícitamente en otro documento conciliar (la Const. pastoral *Gaudium et spes)*; por eso fue rechazada la petición de especificar más y ampliar esta frase: «Unus Pater vult ut ad verba 'Contendimus ergo in omnibus' *addatur* 'in campo omnis activitatis humanae sive individualis aut familiaris sive socialis, oeconomicae aut civicae'. R.—Non videtur necessarium: 'In omnibus' significat 'in omnibus', neque necessarium est ad particularia descendere de quibus in Schemate XIII agitur» *(Modi VI* c.7 n.27 p.78).

[52] P.I c.1 n.20 (la acusación marxista), n.21 (la respuesta a esa acusación); comentaremos brevemente ambos pasajes más adelante.

[53] De la cuestión en sí misma nos ocuparemos en el c.3, al tratar de la «Escatología cósmica».

[54] *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.48* p.12.

cluso con respecto a los «sacramentos» mismos (la palabra debe tomarse en su sentido más estricto), los cuales cesarán en el más allá. Pero la extensión de la afirmación de transitoriedad a las «instituciones» sugiere, salvas siempre aquellas cosas que Cristo quiso inmutables en su Iglesia, la necesidad de la puesta al día de muchas de las instituciones eclesiásticas; en otras palabras, en la transitoriedad de esas instituciones radica el fundamento teórico del trabajo de «aggiornamento».

6. En cuanto al más allá, la atención del número 48 se fija, en primer lugar, en la perspectiva de salvación. La salvación es descrita, ante todo, por su elemento esencial: la visión de Dios en la que le veremos como El es y por la que «seremos semejantes a Dios». Pero es interesante que el Concilio no se haya limitado en su descripción de la vida eterna a señalar este su elemento esencial. Con ello, el Concilio muestra una fina sensibilidad pastoral: exponer a los fieles sencillos la vida eterna exclusivamente desde el punto de vista de la visión de Dios, fácilmente hace que la conciban como una especie de *contemplación platónica, en la que no sabrían descubrir la* plena y absoluta satisfacción de sus anhelos más íntimos [55]. En todo caso, para evitar esta impresión, el Concilio añade otras expresiones que subrayan en la vida eterna el aspecto de intimidad con el Señor («estar con Cristo») y el aspecto gozoso de esa intimidad («entrar con El a las bodas»).

7. De la perspectiva de condenación no se hablaba en el «textus prior». Ello es fácilmente inteligible si se tiene en cuenta la historia de su elaboración. Los redactores habían partido de un esquema sobre los santos que habían meramente pretendido adaptar al nuevo contexto en que iba a insertarse. Con este programa inicial, su visión tenía que fijarse en la perspectiva de salvación y no en la de condenación. Sin embargo, si el

[55] Unamuno ha expresado con fuerza la impresión que, a veces, produce una presentación de la vida eterna como visión de Dios, sin hacer comprender todo el sentido de intimidad y posesión personal que esa visión de Dios contiene: «Una visión beatífica, una contemplación amorosa en que esté el alma absorta en Dios y como perdida en El, aparece, o como un aniquilamiento propio, o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento. Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos». *Del sentimiento trágico de la vida* c.10: en *Ensayos* t.2 (Madrid, Aguilar, 1945) p.915.

número 48 había de dar una visión de conjunto de la doctrina escatológica, no podía omitirse la doctrina sobre la condenación; muchos Padres, en la discusión sobre el «textus prior», lamentaron esta laguna [56]. Para satisfacer esta petición, el texto enmendado trata ya de la condenación. El tema se introduce como una posibilidad real que exige de nosotros vigilancia para que, «no como a siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26), se nos mande apartarnos al fuego eterno (cf. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores, donde 'habrá llanto y rechinar de dientes' (Mt 22,13 y 25,30)». La descripción del infierno se hace con términos bíblicos, incluso más exactamente con palabras del mismo Jesús [57]. Por último, es interesante que, con motivo de la petición de un Padre que deseaba una declaración de que hay condenados de hecho (para que el infierno no permaneciera con un sentido de mera hipótesis), la Comisión teológica insistiera en la forma gramatical futura (y no condicional) que poseen los textos evangélicos que se aducen en el número 48 al hablar del infierno [58]. Esta respuesta de la Comisión teológica excluye una interpretación meramente hipotética del infierno [59].

8. La estructura del número 48 supone que los dos estados fundamentales y definitivos de salvación y condenación se dan «terminado el único curso de nuestra vida terrestre». Ello es claro no sólo por la consecución de la descripción de los estados a continuación de la frase «terminado el único curso de nuestra vida terrestre», sino también por las palabras «al fin

[56] Entre las observaciones principales hechas por los Padres al «textus prior», la «Relatio» coloca en tercer lugar: «ut disertis verbis mentio fiat de *inferno* et de poena imposita illis qui in peccato mortali moriuntur (E/2639 2675 2676 cum 11 aliis, E/2681 2682 2695 2720 2788 2838 cum 13 aliis)». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio* p.12.

[57] «Introducta sunt in textum verba Domini nostri circa poenam aeternam inferni, sicuti explicite a multis Patribus petitum est» (ibid.), *Relatio ad* n.48 p.13.

[58] «Unus Pater vult aliquam sententiam introduci ex qua appareat *reprobos de facto haberi* (ne damnatio ut mera hypothesis maneat). *R.*—Propositum non quadrat cum hoc contextu [la adición había sido pedida para el n.49, que, como veremos, trata ya exclusivamente de los tres estadios eclesiales—Iglesia celeste, purgante y peregrinante—; en la perspectiva de ese contexto evidentemente no entraba ya el tema del infierno]. Ceterum in n.48 Schematis citantur verba evangelica quibus Dominus ipse in forma grammaticaliter futura de reprobis loquitur» (*Modi VI* c.7 n.40 p.10).

[59] Del valor doctrinal de esta respuesta de la Comisión teológica trataremos en el c.5.

del mundo», que el texto conciliar introduce más adelante, después de la descripción de los estados y uniéndolas a la idea de resurrección final; las palabras «al fin del mundo» constituyen una transición, que deja entender que las afirmaciones que la preceden son anteriores al fin del mundo [60]. La fórmula «terminado el único curso de nuestra vida terrestre» se añadió en la redacción definitiva para afirmar la irrepetibilidad de la vida humana contra las tendencias reincarnacionistas; el número elevado de 123 Padres que pidieron la introducción de esta frase demuestra que no faltan en nuestros días regiones donde las filosofías reincarnacionistas constituyen un auténtico problema [61].

9. Supuesta la estructura que, según acabamos de explicar, tiene el número 48, la frase «antes de que reinemos con Cristo glorioso, todos nosotros compareceremos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual de las cosas propias del cuerpo según que hizo el bien o el mal'», se refiere a un juicio anterior al fin de los tiempos, ya que están antes de las palabras de transición «y al fin del mundo»; se trata, por tanto, de una enseñanza sobre el juicio particular; creemos que es la primera enseñanza explícita sobre este tema que aparezca en el magisterio eclesiástico [62]. De este juicio particular se habla con palabras tomadas de 2 Cor 5,10; exegéticamente se discute si estas palabras de San Pablo se refieren al juicio particular o al juicio final [63]. No creemos que, aunque el Concilio utilice estas palabras para hablar del juicio particular, haya querido resolver la cuestión exegética.

10. La resurrección final es afirmada y puesta en conexión con «el fin del mundo»; con ello se alude a ciertas posiciones protestantes que tienden a colocar la resurrección en el momento mismo de la muerte [64]. También el hecho de la resurrección, consecuentemente a la introducción del tema del infierno, es presentado en las dos formas en que se realizará [65]: resurrección de vida y resurrección de condenación [66].

Comunión de la Iglesia celeste con la Iglesia peregrinante (n.49)

1. No obstante el título no oficial del número que acabamos de transcribir [67], y que es ciertamente alusión a la segunda

[60] Por ello es sorprendente que tres Padres pidieran la supresión de la fórmula «in fine mundi» «ne videatur doceri retributionem non esse immediate post mortem» *(Modi VI* c.7 n.33 p.8); la supresión de esas palabras hubiera hecho mucho más oscuro el texto precisamente en el punto que los Padres citados pretendían resaltar.

[61] «123 Patres volunt ut post verba 'vigilemus oportet ut' addatur: *expleto unico terrestris huius vitae cursu*, ut affirmetur unicitas huius vitae terrestris contra reincarnationistas. *R.*—Propter rationes pastorales modus admittitur, addita referentia ad Hebr 9,27 et deleta referentia ad Mt 25,1-13» *(Modi VI* c.7 n.30 p.8). Según KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II* t.4 p.430, casi todos esos Padres eran brasileños.

[62] Todos los textos del magisterio eclesiástico, que aduce J. BRINKTRINE *(Die Lehre von den letzten Dingen* [Paderborn 1963] p.27) a favor de la doctrina del juicio particular, la contienen sólo implícitamente en la afirmación de una retribución en seguida después de la muerte: *Professio fidei Michaelis Palaeologi:* DENZ. 464 (857s); BENEDICTO XII, Const. *Benedictus Deus:* DENZ. 530s (1000 y 1002); CONCILIO DE FLORENCIA, *Decretum pro Graecis:* DENZ. 693 (1305s). Como hace notar Brinktrine (o.c., p.28), en el Conc. Vaticano I se preparaba una toma de posición explícita sobre este punto. En efecto, en la segunda parte del *Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica (Schema constitutionis dogmaticae de praecipuis mysteriis fidei;* la primera parte se convirtió en la Const. dogmática *Dei Filius)* se contenían estas palabras: «Post mortem enim, quae est vitae nostrae terminus, mox ad Christi tribunal sistimur, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum (2 Cor 5,10), neque ullus post hanc mortalem vitam relinquitur locus poenitentiae ad iustificationem» (c.5 n.6: CL 7,564). La redacción del *Primum Schema* c.17 puede verse ibid., 517.

[63] Por citar sólo dos ejemplos, para J. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer* 4.ª ed. (Bonn 1932) p.112s, se trata del juicio final; para P. GUTIÉRREZ, S. I., *Segunda Carta a los Corintios*, en *La Sagrada Escritura, Texto y Comentario, Nuevo Testamento* t.2 2.ª ed. (Madrid 1965) p.536, San Pablo hablaría del juicio particular.

[64] Así, por ejemplo, K. BARTH y E. BRUNNER, como expondremos en el c.2.

[65] «Ratione habita praecedentis emendationis, ob internam logicam expositionis et ut amplius desideriis Patrum satisfieret, introducta sunt verba de resurrectione vitae vel iudicii». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.48* p.13.

[66] El texto conciliar cita Jn 5,29 según la traducción de la Vulgata: «procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii». La expresión «resurrectio iudicii» debe traducirse como «resurrección de condenación». En efecto, sobre la palabra κρίσις escribe F. BÜCHSEL: «Im Neuen Testament ist es die Entscheidung des Richters, *das Gericht*, und zwar das göttliche und das menschliche, zumeist *das Strafgericht*». En KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3,942. P. JOÜON, S. I., comenta la frase citada de San Juan: «Κρίσις 'jugement' au sens péjorativ, 'condamnation' (cf. *in* 3,17); ici condamnation aux peines éternelles, donc 'damnation'; cf. κατακρίνω *in Mc* 16,16». *L'Evangile de N. S. Jésus-Christ* (París 1930) p.487.

[67] Tales títulos, indicativos del contenido de cada número, serían suprimidos en la redacción definitiva, como hacía notar *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) p.6.

parte del título del capítulo [68], la segunda parte del capítulo que se abre con este número tiene una temática más amplia, pues se refiere no sólo a las relaciones entre Iglesia celeste e Iglesia peregrinante, sino en realidad a las relaciones e intercomunión entre los tres estadios eclesiales, o sea, entre aquellos estadios en que ahora consiste la Iglesia, dos de los cuales son ultraterrenos: la gloria celeste y el purgatorio [69]. En este sentido, la idea primaria del número es la de la comunión de los santos. Todo ello, «bien que en grado y modo diverso» [70], está «en comunión en la misma caridad de Dios y del prójimo». Es claro que los bienaventurados y los que se purifican en el purgatorio están en estado de gracia; en cuanto a los que vivimos en la Iglesia terrestre, propiamente entramos en esta comunión de los santos sólo si estamos en estado de gracia: el Concilio la ha descrito como «comunión en la misma caridad», que se da entre «todos los que son de Cristo, teniendo su Espíritu»; esta última fórmula, que alude a Rom 8,9, significa en la constitución dogmática sobre la Iglesia estar en estado de gracia [71]. La comunión de los santos es unión vital, que no podría darse con respecto a un miembro muerto. El cristiano que dentro de la Iglesia peregrinante está en pecado mortal, queda fuera de la perspectiva de este párrafo, aunque ello no significa que no sea realmente miembro de la Iglesia [72]. Ya aquí

[68] «De... Ecclesiae peregrinantis... unione cum Ecclesia caelesti».

[69] Por el contrario, el tema del infierno cae ya fuera de la perspectiva de este número, que trata exclusivamente de los tres estadios eclesiales; por ello, se entiende fácilmente la respuesta de la Comisión doctrinal que hemos transcrito en la nota 58.

[70] «Addita sunt verba *gradu quidem modoque diverso* proposita ab uno Patre (E/2635). Sic clarius apparet iustitiam in membris Ecclesiae haberi 'secundum mensuram, quam Spiritus partitur singulis prout vult (1 Cor 12,11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem' (Conc. Trid., Sessio VI Decr. *De Iustificatione* c.7: Denz. 799). Haec verba insuper ostendunt diversitatem inter viatores et caelites in cultu Deo praestando, non obstantibus identitate substantiali laudis et coniunctione inter liturgiam terrenam et caelestem». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad* n.49 p.13s.

[71] «Quia *peccatores* Ecclesiae non *plene* incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom 8,9: 'Spiritum Christi habentes'». *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.2, *Relatio de n.14, olim n.8,* littera G, p.50.

[72] «Unus Pater vult ut omittantur vel corrigantur verba *Universi qui Christi sunt, Spiritum Eius habentes, in unam Ecclesiam coalescunt,* quia: pse putat talia verba non clare enuntiare doctrinam catholicam de membris Ecclesiae. *R.*—Hic non agitur de dirimenda quaestione quid requiratur ut

abajo, entre los hermanos en Cristo, existen lazos de caridad [73]; tales lazos no se rompen por la muerte: «la unión de los viadores con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe; antes bien, según la perenne fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de bienes espirituales» [74].

2. La doctrina de la comunión de los santos en este número lleva consigo la afirmación de la retribución plena para los justos, consistente en la visión beatífica [75], ya ahora, antes, por tanto, de la resurrección final [76]. «Por tanto, hasta que el Señor venga en su majestad y todos los ángeles con El (cf. Mt 25,31) y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas (cf. 1 Cor 15,26-27), algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra, [...] mientras otros son glorificados contemplando 'claramente al mismo Dios, Uno y Trino, como es'».

3. Por otra parte, ya en el «textus prior» la idea de comunión de los santos, descrita en toda su amplitud, incluía una alusión al purgatorio. Tal alusión, que ha permanecido en el texto definitivo, se encuentra en la enumeración completa de los estados eclesiales: «algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados».

4. Dentro de la comunión existente entre todos los santos o entre los tres estadios eclesiales, los bienaventurados, porque «están más íntimamente unidos con Cristo», son los que pueden ayudar más eficazmente a los demás [77]; ellos son los

quis sit *membrum Ecclesiae*. Cf. n.14. Maneat ergo textus» *(Modi VI* c.7 n.34 p.9).

[73] En el estricto sentido teológico de la palabra; sobre él cf. C. Pozo, *Teología de la fe* (Granada 1966) p.103s.

[74] Tres Padres pidieron que se añadiera aquí una condenación del espiritismo; dos de ellos temían que el texto, al hablar de nuestra comunicación de bienes espirituales con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, pudiera dar ocasión a este error. La Comisión respondió: «In textu evidenter sermo est de supernaturali communione Sanctorum, non vero de evocatione illa qua cum spiritibus vel animabus separatis sensibilis communicatio humanis industriis provocari intenditur ad varias notitias variaque auxilia consequenda. Propter rationes pastorales addita est Nota» *(Modi VI* c.7 n.35 p.9). La nota es la actual nota 2, en que se recogen las principales condenaciones del espiritismo.

[75] El texto habla de la visión beatífica con palabras del Conc. de Florencia, *Decretum pro Graecis:* Denz. 693 (1305).

[76] Este es el sentido primario de la definición de Benedicto XII en la Const. *Benedictus Deus:* Denz. 530 (1000).

[77] «Sancti caelites, cum in superna Hierusalem Christo indefectibiliter

que más pueden dar en esta comunión fraterna. Su actividad a favor nuestro es descrita como intercesión: «Porque ellos, recibidos en la patria y presentes al Señor (cf. 2 Cor 5,8), por El, con El y en El no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, presentando los méritos que por el único Mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús (cf. 1 Tim 2,5), alcanzaron en la tierra» [78].

5. Esa plegaria de los bienaventurados forma parte de la liturgia celeste [79], la cual se une al culto de la Iglesia peregrinante [80] y lo ennoblece en cuanto culto de la Iglesia [81]. Por ello, dice el texto conciliar que los bienaventurados «ennoblecen el culto» que la Iglesia «ofrece a Dios aquí en la tierra».

Comunicación de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celeste (n.50)

1. Si el número 49 había mirado la comunión de los santos a partir de los bienaventurados, el número 50 la mira a partir de la Iglesia terrestre. La actitud de ésta es descrita, en primer lugar, con respecto a los fieles difuntos que se purifican en el purgatorio [82]. La Iglesia, «ya desde los primeros tiempos» [83],

incorporentur, omnibus quoque qui Eius sunt, nova ac profundiore ratione in eodem Christo Capite uniuntur ideoque ad totius Mystici Corporis consolidationem et aedificationem efficacius contribuunt». *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio de n.49, olim n.55*, littera D, p.187.

[78] El que los santos realicen su intercesión «exhibentes merita» no significa que la intercesión sea meramente la validez permanente de sus vidas por el mundo delante de Dios, de modo que deban excluirse auténticas actuaciones intercesorias; para toda la cuestión, cf. P. MOLINARI, S. I., *I Santi e il loro culto* (Roma 1962) p.112s nota 98.

[79] Sobre la liturgia celeste, cf. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* (Leipzig 1935), el cual explica, a partir de ella, la teología de los ángeles.

[80] En la liturgia romana de la misa se expresa varias veces la voluntad de unir el culto que se está realizando entonces en la tierra con la liturgia celeste; así, p. ej., al final del Prefacio en su transición al «Sanctus», en la oración «Communicantes» y, después de la consagración, en la oración «Supplices te rogamus».

[81] El culto terrestre puede ser ennoblecido por el culto celeste de los santos, en cuanto que es culto ofrecido por la Iglesia, no en cuanto que es culto ofrecido por Cristo mismo o en nombre de Cristo; por ello se evitó la ambigüedad que gramaticalmente existía en el texto enmendado; cf. *Modi VI* c.7 n.37s p.9s.

[82] La noción dogmática de purgatorio no incluye que sea un lugar; es, ante todo, un estado, como explicaremos en el c.8, a propósito de la doctrina del Concilio de Florencia.

[83] Para la justificación histórica de la afirmación, cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio de n.50, olim n.56,1-2*, littera A, p.189.

tuvo siempre sentimientos de piedad para esos hijos suyos y «ofreció también sufragios por ellos». La breve frase que sobre el particular contenía el «textus prior» [84] fue ampliada a petición de no pocos Padres [85] en el texto enmendado [86], con inclusión de 2 Mac 12,46: «porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados». Estas palabras, tomadas de la Vulgata, no se encuentran en esta forma en el original griego; no son, por ello, una justificación bíblica del uso cristiano primitivo de ofrecer sufragios por los difuntos, aunque ciertamente constituyen un testimonio de tradición en su favor. A partir del texto enmendado fue suprimida la frase «y a su vez encomendándose diligentemente a sus oraciones», que se encontraba en el «textus prior»; la supresión se hizo para no entrar en la cuestión disputada sobre la legitimidad de encomendarse a las oraciones de las almas del purgatorio [87] y la correlativa sobre la posibilidad de que ellas intercedan por nosotros.

2. La actitud de la Iglesia terrestre con respecto a los bienaventurados es descrita, ante todo, como veneración y petición de intercesión. Este culto a los santos es presentado en el texto conciliar según su desarrollo histórico: el culto a los apóstoles y a los mártires, como también a la Santísima Virgen y a los ángeles, se remonta a la más antigua tradición cristiana [88]. Posterior es el culto de los santos no mártires [89], y, en-

[84] «Ecclesia viatorum inde a primaevis christianae religionis temporibus defunctorum memoriam magna cum pietate excoluit, sacrificia et preces pro illis offerendo». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Textus prior* n.50 p.6A

[85] Entre las observaciones principales hechas al «textus prior», la «Relatio» enumera en cuarto lugar: «ut ex professo sermo fiat de *purgatorio et de nostris relationibus cum Ecclesia Purgante* (E/2628 2682 2685 2695 2716 2720)» *Textus emendatus. Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio* p.12.

[86] Ibid., *Relatio ad* n.50 p.14, se explica cómo se ha procurado dar satisfacción a este deseo de numerosos Padres por la inclusión de las palabras de 2 Mac 12,46.

[87] «Verba autem 'atque vicissim se orationibus eorum sedulo commendando' omissa sunt ne dirimi videretur quaestio libere disputata de imploranda purgantium intercessione (E 2627 2639)» (ibid.). Por el deseo de no resolver esta cuestión discutida, fue rechazada la petición, hecha por cuatro Padres en la votación sobre el texto enmendado, de volver a la fórmula que había sido suprimida en él; cf. *Modi VI* c.7 n.44 p.11.

[88] Sobre el culto de los mártires y de los ángeles, cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio de n.50, olim n.56,1-2*, littera B, p.189s. Para el culto de la Santísima Virgen, cf. las afirmaciones del Concilio en el

tre ellos, la atención se fijó históricamente primero en el tipo de santidad que imita a Cristo en virginidad y pobreza [90]; posteriormente, la perspectiva se extendió a todos aquellos «a los que el preclaro ejercicio de las virtudes cristianas y los divinos carismas recomendaban a la piadosa devoción e imitación de los fieles»; la fórmula alude al procedimiento que se sigue en las causas de beatificación y canonización, que atiende precisamente a estos dos elementos: heroicidad de las virtudes y existencia de milagros [91].

3. Pero, además del culto, los que pertenecemos a la Iglesia peregrinante debemos tomar, con respecto a los santos, una actitud de imitación de sus ejemplos. Es verdad que, según el mismo Concilio Vaticano II, Cristo es el modelo supremo para todos los cristianos, a todos los cuales llama a la santidad [92]. Pero los santos, en cuanto modelos, tienen, con respecto a nosotros, la ventaja de una mayor cercanía: son meras personas humanas [93], y porque lo son, tienen también defectos, no obstante la heroicidad de sus virtudes; son además cercanos, ya

texto definitivo de la Const. dogmática *Lumen gentium* c.8 n.66. Véase el comentario de J. A. de Aldama sobre este número, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, o.c., p.413s.

89 «Der erste heilige Bekenner dieser Art, dessen Todestag man alljährlich beging, war im Abendlande der heilige Martinus († 397). Die Antiphon zum Magnificat seiner zweiten Vesper klingt heute noch wie eine Entschuldigung: 'O heilige Seele! Hat auch nicht das Schwert des Verfolgers sie hinweggenommem, so ist sie doch der Märtyrerpalme nicht verlustig gegangen'». J. A. JUNGMANN, S. I., *Der Gottesdienst der Kirche* 2.ª ed. (Innsbruck 1957) p.242s. El que, al celebrar a un no mártir, hubiera que formular una especie de excusa, es característico de su posterioridad.

90 Sobre el culto de las vírgenes, cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio de n.50, olim n.56,1-2*, littera C, p.190. El texto conciliar habla de aquellos, «qui Christi virginitatem et paupertatem pressius erant imitati». Un Padre pidió que se añadiera a la frase la palabra *et oboedientiam*. Al no admitir la propuesta, la Comisión explicó: «Textus solum intendit describere *ordinem historicum* cultus sanctorum. Iamvero devotio historica erga sanctos in primis temporibus ad hunc aspectum non tantopere attendebat» *(Modi VI* c.7 n.47 p.11).

91 Sobre los criterios en los procesos de beatificación y canonización, cf. P. MOLINARI, *I Santi e il loro culto* (Roma 1962) p.39ss. Para el sentido del texto conciliar, cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio de n.50, olim n.56*, § 1-2, littera D, p.190s; véase también ibid., littera E, p.191.

92 «Omnis perfectionis divinus Magister et Exemplar, Dominus Iesus, sanctitatem vitae, cuius Ipse et auctor et consummator exstat, omnibus et singulis discipulis suis cuiuscumque conditionis praedicavit». Const. dogmática *Lumen gentium* c.5 n.40.

93 La idea es expresada en el texto con las palabras «humanitatis nostrae consortes».

que cada uno de nosotros puede siempre encontrar, entre la multitud de los santos, modelos que vivieron en circunstancias análogas a las suyas [94]. Los ejemplos de los santos tienen un enorme valor apologético; el Concilio considera esos ejemplos como algo que constituye una «declaración de la verdad del Evangelio», ya que tales ejemplos de santidad como los que la Iglesia ha producido son inexplicables por solas las fuerzas humanas, sin una acción sobrenatural del Espíritu Santo que opera en la Iglesia [95].

4. Además de este aspecto de imitación, ha de darse en nosotros, con respecto a los bienaventurados, una múltiple relación personal: de amor, gratitud e invocación [96]; el amor a los santos y las otras dos actitudes reseñadas se fundan en la relación que ellos tienen con respecto a Cristo («amigos y coherederos de Jesucristo») y con respecto a nosotros («hermanos también nuestros y eximios bienhechores»).

5. Cristo es el término último de toda esta relación nuestra a los santos, pues todas las actitudes implicadas en ella son fruto y «genuino testimonio de amor presentado por nosotros a los habitantes del cielo»; ese amor, entendido no humanísticamente, sino como «ejercicio de la caridad fraterna» [97], «por

94 Nótense las palabras del texto: «simulque tutissimam edocemur viam qua inter mundanas varietates, secundum statum ac condicionem unicuique propriam, ad perfectam cum Christo unionem seu sanctitatem pervenire poterimus».

95 Sobre el valor apologético de los santos, cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio de n.50, olim n.56* §1-2, littera G, p.192.

96 La fórmula actual «debitas pro ipsis Deo rependamus gratias» fue introducida en el texto enmendado en lugar de la fórmula del «textus prior»: «debitas ipsis rependamus gratias»; los Padres que pidieron la nueva fórmula, «putabant hanc formulam esse praeferendam utpote usui liturgico magis accommodatam». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.50* p.14. En la votación sobre el texto enmendado, 64 Padres pidieron la vuelta a la fórmula primitiva por considerarla más acorde con el contexto: «In ipso textu dicitur Sanctos esse benefactores nostros et ideo debemus gratias eis agere pro beneficiis quae ipsi, ratione suae unionis cum Christo, obtinuerunt pro nobis intercedendo». Aunque en el texto se conservó la fórmula tomada de la Liturgia, la respuesta de la Comisión es muy interesante: «Notetur tamen formulam liturgicam adhibitam in textu nullo modo excludere quod ipsis Sanctis gratias rependamus; immo, ex ipso textu in quo Sancti dicuntur esse nostri benefactores in Christo sequitur nos gratum animum etiam erga ipsos exhibere debere, ut correspondet traditioni et praxi Ecclesiae primaevae. Ad hunc finem addita est Nota (12-bis)» *(Modi VI* c.7 n.50 p.12). Esa nota—la actual nota 14—alude a que en inscripciones cristianas primitivas se daban ya gracias a los santos por los beneficios que con su intercesión obtenían.

97 Esta frase se encuentra poco antes en el mismo texto conciliar.

su misma naturaleza, tiende y termina en Cristo, que es 'la corona de todos los santos', y por El en Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es engrandecido». En efecto, la caridad fraterna es auténtico acto de virtud teologal que tiende directa e inmediatamente a Dios mismo [98] en cuanto que mira a los otros como hermanos en Cristo [99] e hijos de Dios [100]; en esta perspectiva, Dios mismo y su bondad salvadora, que nos hace hermanos en Cristo e hijos del Padre, es el término que amamos directa e inmediatamente en el prójimo [101].

6. Nuestra unión con los santos «se realiza en forma nobilísima» en la liturgia; la reunión cultual oficial de la Iglesia peregrinante nos une especialmente a la liturgia celeste [102]. En cuanto que la misa constituye el culmen del culto litúrgico, en ella esta unión con el «culto de la Iglesia celeste» se realiza «en modo sumo»; con la Iglesia celeste estamos entonces expresamente en comunión «venerando la memoria, en primer lugar, de la gloriosa siempre Virgen María, pero también del bienaventurado José y de los bienaventurados apóstoles y mártires y de todos los santos» [103].

[98] Sobre este sentido de tendencia directa e inmediata a Dios que tienen las virtudes teologales, cf. C. Pozo, *Teología de la fe* (Granada 1966) p.118; allí, en p.11 nota 6, remitimos a O. Lottin, O.S.B., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.3, 2.ª parte I (Louvain-Gembloux 1949) p.180-186, para los orígenes de esta explicación.

[99] San Juan nunca usa la fórmula «amor al prójimo», sino en su lugar «amor a los hermanos»; el hecho no carece de significado. Sobre el «hermano» como objeto de la caridad fraterna en San Juan, cf. A. Šuštar, *De caritate apud Ioannem Apostolum* (Romae 1951) p.65-69.

[100] «En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios [τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ]: cuando amamos a Dios y practicamos sus mandamientos» (1 Jn 5,2).

[101] Cf. C. Pozo, *Teología de la fe* p.103s.

[102] En la redacción final, a petición de 67 Padres, se evitó que el texto sugiriera que toda acción litúrgica consiste en sacramentos y también, como objetaba otro Padre, que el Espíritu Santo sólo actúe dentro de la liturgia; cf. *Modi VI* c.7 n.52 p.12.

[103] En estas palabras finales del número, que son una cita abreviada de la oración «Communicantes» del canon de la misa, se introdujo, ya en el texto enmendado, a petición de algunos Padres, el nombre de San José, incluido en esa oración por voluntad de S. S. Juan XXIII; cf. *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.50* p.15.

El Concilio establece disposiciones pastorales (n.51)

1. Después de describir cuál debe ser nuestra actitud en la Iglesia terrestre con respecto a los hermanos que se encuentran en los otros dos estadios eclesiales (Iglesia celeste e Iglesia que se purifica), era obvio que el Concilio determinara disposiciones pastorales tendentes a fomentar y encauzar esa actitud. El Concilio lo ha hecho, proponiendo de nuevo y trayéndonos así a la memoria los decretos de los concilios anteriores: concilios II de Nicea y de Trento sobre la invocación de los santos y veneración de sus imágenes y reliquias; concilios de Florencia y Trento sobre el purgatorio y oración por los difuntos [104]. Siguiendo el espíritu de estos decretos se evitarán los abusos por exceso o por defecto en esta materia.

2. Con sensibilidad pastoral, el Concilio exhorta a que se enseñe «a los fieles que el auténtico culto de los santos no consiste tanto en la multiplicidad de los actos exteriores cuanto más bien en la intensidad de nuestro amor activo»; es decir, ha de buscarse una profundización del culto de los santos por intensificación, lo que constituye una dimensión, más de orden cualitativo que cuantitativo [105].

3. Por razones ecuménicas, los Pastores «instruyan a los fieles que nuestro trato con los habitantes del cielo, con tal que se conciba en la más plena luz de la fe, de ninguna manera atenúa el culto latréutico, tributado a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo, sino que, por el contrario, lo enriquece ampliamente» [106]. La idea de caridad fraterna en Cristo, que ha de presidir todas nuestras relaciones con los santos, hará

[104] La cita del Concilio de Florencia y aquellas del Concilio de Trento que se refieren al purgatorio, fueron introducidas a partir del texto enmendado como consecuencia de la petición de que el tema del purgatorio y de nuestras relaciones con la Iglesia purgante fuera tratado de propósito en el capítulo (véanse las palabras de la «Relatio» que hemos transcrito en la nota 85); la mención del Concilio de Florencia—única que es nueva en el texto mismo (mientras que en el caso del Concilio de Trento, que estaba ya en el texto, se hizo meramente una ampliación de las referencias a él en nota)—es explicada en *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio ad n.51* p.15.

[105] «Necessitas pastoralis suadet ut insistatur in eo quod cultus in genere et cultus Sanctorum in specie promovendus est potius per *intensificationem* quam per meram materialem *extensionem*». *Schema Constitutionis de Ecclesia* c.7, *Relatio de n.51, olim* 56,2-3, littera C, p.194.

[106] Cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) c.7, *Relatio de n.51, olim* 56,2-3, littera D, p.194.

comprender, como hemos explicado, que no son sombras que oscurezcan el papel central de Dios y de Cristo [107].

4. El número se cierra con una magnífica evocación de la liturgia celeste, como objeto de nuestra esperanza y término al que nos encaminamos. Llegará un día, «cuando Cristo aparezca y sea la resurrección gloriosa de los muertos», en que la Iglesia toda de los santos, una vez completado el número de los hermanos (cf. Apoc 6,11), estará en liturgia eterna ante el trono de Dios y ante el Cordero; su clamor eterno será: «Al que está sentado en el trono y al Cordero: la bendición, y el honor, y la gloria, y el poder, por los siglos de los siglos» (Apoc 5,13s) [108].

El tema escatológico en otros pasajes de la constitución dogmática sobre la Iglesia

Siendo el aspecto escatológico esencial a una visión completa de la Iglesia, las alusiones a él son frecuentes a lo largo de la constitución dogmática *Lumen gentium*, incluso fuera del capítulo que le está expresamente dedicado. No pretendemos aquí hacer un catálogo de esas alusiones [109]; pero no queremos dejar de recoger dos, que nos parecen importantes.

Ya en el capítulo 1, número 2, al hablar de «El propósito del Eterno Padre sobre la salvación universal» [110], la Iglesia es descrita con estos términos: «prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, fue manifestada por la efusión del Espíritu, y será consumada gloriosamente al fin de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos, a partir de Adán, 'desde Abel el justo hasta el último elegido', se congregarán en la Iglesia universal junto al Padre». En su estadio

[107] Recuérdese el sentido de virtud teologal que tiene la caridad fraterna; véase la referencia que hacemos en la nota 101.

[108] La celebración de la Misa se realiza en este ambiente de espera de la vuelta del Señor, que ha de inaugurar, para la Iglesia toda, la liturgia eterna: «Pues cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). Para el sentido de ὁ ἐρχόμενος en el «Sanctus» («Benedictus *qui venit*»), cf. J. A. JUNGMANN, S.I., *Missarum sollemnia* IV 2,4 t.2 5.ª ed. (Wien 1962) p.171s.

[109] Véase el catálogo que hace P. Molinari, en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* t.2 (Barcelona 1966) p.1157-1161.

[110] Estas palabras constituyen el título no oficial del número.

definitivo y consumado, la Iglesia abarca a todos los salvados, a todos los justos desde Abel [111]. En este sentido, podríamos decir: sólo la Iglesia se salvará, ya que ella estará constituida por todos los que se salven, y sólo por incorporación a ella, el sacramento universal de salvación, se salvan cuantos se salvan [112]. Con expresión más audaz, inspirada, sin embargo, en fórmulas agustinianas, podríamos decir que sólo uno se salvará o que sólo existe un predestinado: el Cristo total [113], ya que «como... ha sido predestinado El solo («Ille Unus») para que fuera nuestra cabeza, así la multitud («multi») hemos sido predestinados para ser su cuerpo» [114].

En el capítulo 2, número 9, se habla del pueblo de Dios peregrinante. La Iglesia, como Israel en otro tiempo, peregrina por el desierto de esta vida hacia una nueva tierra prometida: «Del mismo modo que el Israel según la carne, que peregrinaba en el desierto, es llamado ya Iglesia de Dios (2 Esdr 13, 1; cf. Núm 20,4; Deut 23,1ss), así el nuevo Israel, que, caminando en el mundo presente, busca la ciudad futura y permanente (cf. Hebr 13,14), es llamado también Iglesia de Cristo». Hay en todo esto lo que suele denominarse «Tipología del Éxodo»; tal tipología ha sido ampliamente desarrollada por los Santos Padres [115] y configura toda una espiritualidad. Es curioso cómo esta espiritualidad ha impregnado incluso el modo de celebrar la misa, que ha sido el normal hasta hace muy poco tiempo: la generalización de la costumbre de celebrar de espaldas al pueblo surgió como consecuencia de un nuevo modo de orientar las iglesias, es decir, construirlas con el ábside (no ya la fachada) mirando hacia el oriente [116]; la misa se celebraba por la mañana [117]; el pueblo cristiano, el nuevo Israel, con su jefe—el celebrante—a la cabeza, tiene entonces frente a sí una

[111] Cf. Y. CONGAR, O.P., *Ecclesia ab Abel*: en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift K. ADAM) (Düsseldorf 1952) p.79-108.

[112] Cf. C. POZO, *La Iglesia como sacramento primordial*: EstEcl 41 (1966) 142-147; allí también hablamos del sentido de esta incorporación a la Iglesia, necesaria para la salvación y que no siempre es, sobre la tierra, incorporación «in re».

[113] Cf. R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon saint Augustin*: en *Recherches Augustiniennes* vol.3 (Paris 1965) p.1-58.

[114] *De praedestinatione sanctorum* 15,31: PL 44,983.

[115] Cf. J. DANIÉLOU, S.I., *Sacramentum futuri* (Paris 1950) p.129-200.

[116] Cf. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II 8 t.1 5.ª ed. (Wien 1962) p.331ss.

[117] Ibid., II 7 t.1 p.323s.

nueva columna de fuego, como los israelitas la tuvieron en el desierto: el Sol naciente, figura de Cristo resucitado [118]. Todos de pie [119] son un símbolo vivo de peregrinación. En ese ambiente se come la Eucaristía, que el mismo Señor designó como nuevo maná [120].

Doctrina escatológica de la constitución pastoral «Gaudium et spes» [121]

La Iglesia, que ha querido darnos una imagen de sí misma en la constitución dogmática *Lumen gentium*, se dirige en la constitución pastoral *Gaudium et spes* no sólo a los católicos, ni siquiera sólo a los cristianos, sino a todos los hombres [122], pues «se siente realmente íntimamente unida con el género humano y su historia» [123]. La Iglesia tiene que hablar a los hombres de cada época. «Para realizar tal oficio, incumbe en todo tiempo a la Iglesia la obligación de escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de modo que, en manera acomodada a cada generación, pueda responder a las perennes interrogaciones de los hombres» [124]. Los problemas de cada época han de ser respondidos a la luz del Evangelio [125], pues el hombre, que la Iglesia ha de salvar, no es una abstracción, sino el hombre concreto de este tiempo determinado, con sus cualidades y defectos, sus inquietudes e interrogantes. Por ello se entiende la cláusula solemne, que define prácticamente a la constitución pastoral *Gaudium et spes*,

118 Cf. F. J. Dölger, *Sol Salutis* 2.ª ed. (Münster i. W. 1925) p.364-410.

119 Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia* II 7 t.1 p.312s.

120 Cf. Jn 6,32s.49ss.58.

121 Entre los diversos comentarios a la constitución, nos parece especialmente útil, por ceñirse más al texto y explicarlo número tras número, Alszeghy y otros, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Torino 1966).

122 «Ideo Concilium Vaticanum Secundum, mysterio Ecclesiae penitius investigato, iam non ad solos Ecclesiae filios omnesque Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter sermonem convertit» (Const. pastoral *Gaudium et spes*, Prooemium n.2).

123 Ibid., Prooemium n.1.

124 Ibid., Expositio introductiva n.4.

125 «Quapropter Concilium, fidem universi populi Dei, a Christo congregati, testificans et exponens, ipsius coniunctionem, observantiam ac dilectionem erga totam hominum familiam, cui inseritur, eloquentius demonstrare non valet quam instituendo cum ea de variis illis problematibus colloquium, lumen afferendo ex Evangelio depromptum». Ibid., Prooemium n.3.

como «Charta magna» del humanismo cristiano [126]: «Por consiguiente, el hombre, pero el hombre como un todo, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad, será el eje de toda nuestra exposición» [127].

Como nota característica del mundo de hoy, descubre el Concilio la profundidad y velocidad de los cambios que en él se realizan [128]; esto hace que, al igual que en todo desarrollo excesivamente rápido, se pueda hablar de crisis de crecimiento [129]; claro que los crecimientos demasiado rápidos—y precisamente por ello constituyen un estado de crisis—no suelen ser armónicos; así ha sucedido de hecho en este mundo nuestro, en el que el progreso técnico no ha ido acompañado de un paralelo progreso espiritual de la misma magnitud [130]. Fruto de este desequilibrio es la inseguridad que de sí mismo tiene el hombre de nuestros días [131]. Esta inseguridad se manifiesta en que las preguntas permanentes, que en todas las épocas el hombre se ha puesto a sí mismo, se presentan al hombre de hoy más agudamente que nunca: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, los cuales, aunque se ha hecho tanto progreso, continúan subsistiendo? ¿Para qué aquellas victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad, qué puede esperar de ella? ¿Qué seguirá después de esta vida terrestre?» [132]. Son precisamente las preguntas que nos llevan directamente al tema del más allá.

126 No se confunda el humanismo cristiano, como consideración total del hombre, incluida su apertura a Dios e incluso su dimensión sobrenatural, con la llamada «Teología humanista», que sería más bien un intento de reducir el cristianismo a un mero humanismo, lo que implicaría su nivelación real a los otros humanismos históricos; para la cuestión, cf. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966) p.104-110. Evidentemente, lo proclamado por el Concilio es el humanismo cristiano en el primer sentido explicado.

127 Const. pastoral *Gaudium et spes*, Prooemium n.3.

128 «Hodie genus humanum in nova historiae suae aetate versatur in qua profundae et celeres mutationes ad universum orbem gradatim extenduntur». Ibid., Expositio introductoria n.4.

129 «Ut in quavis accretionis crisi contingit, haec transformatio non leves secumfert difficultates» (ibid).

130 «Tandem sedulo perfectior quaeritur temporalis ordinatio, quin spirituale incrementum pariter progrediatur» (ibid.).

131 «Proprii animi intimiora altius penetrare satagens, saepe de seipso magis incertus apparet» (ibid.).

132 Ibid., n.10.

El misterio de la muerte (p.I c.I n.18)

El Concilio ha dedicado un número especial al sentido de la muerte. Por su excepcional importancia y por las ideologías modernas aludidas en este número, le dedicamos una atención más detenida. Es característico en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, precisamente por su propósito de responder a los problemas del hombre de hoy, que el planteamiento de las cuestiones suele tomarse de las ideologías contemporáneas para darles después una respuesta a la luz del Evangelio [133]. En este número el planteamiento corresponde a la problemática existencialista; a ella, en el párrafo primero del número, se da una respuesta filosófica, que no dudaríamos en calificar de respuesta del «existencialismo cristiano», en cuanto que, aceptando un planteamiento y, en algún sentido, también un método existencialista, da, a partir de ellos, una solución cristiana.

La descripción que el Concilio hace de la situación del hombre ante la muerte, en lo que tiene de constatación de una angustia ante el temor de que la muerte sea un extinguirse definitivamente, y el modo de hablar del avanzar hacia la muerte como de una interna y progresiva disolución del cuerpo, que el hombre experimenta en sí cada día [134], están fuertemente inspirados en la moderna filosofía existencialista [135].

Efectivamente, debe reconocerse al existencialismo el mérito de haber subrayado la presencia continua de la muerte en la vida humana [136]. La muerte no es meramente un término extrínseco al que nos encaminamos, sino una realidad que opera en nuestro interior desde el primer instante de nuestra existencia. Cada paso que damos en la vida va señalado por una

[133] Véanse las palabras programáticas para la Const. pastoral *Gaudium et spes* que hemos transcrito en la nota 125.

[134] «Coram morte aenigma condicionis humanae maximum evadit. Non tantum cruciatur homo dolore et corporis dissolutione progrediente, sed etiam, immo magis, perpetuae extinctionis timore».

[135] Sobre el existencialismo, cf. A. Delp, S.I., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (Freiburg i. B. 1935); J. M. Demske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger* (Freiburg i.B.-München 1962); R. Jolivet, *Les doctrines existencialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre* (Abbaye Saint-Wandrille 1948); Id., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre* (Abbaye Saint-Wandrille 1950); Id., *Sartre ou la Théologie de l'absurde* (Paris 1965).

[136] «Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist». M. Heidegger, *Sein und Zeit* 3.ª ed. (Halle 1931) p.245.

operación de la muerte en nosotros. El existencialismo no puede tomar en serio—como, por lo demás, no la tomaría ningún hombre normal, por muy materialista que fuera y por muy convencido que estuviera de que no hay nada después de la muerte—la declaración de Epicuro, que nos ha conservado Diógenes Laercio: «La muerte no es nada con respecto a nosotros. Cuando existimos nosotros, la muerte todavía no existe; cuando la muerte existe, ya no existimos nosotros» [137]. No. La muerte existe y acompaña todo instante de nuestra existencia. El hombre puede definirse como «ser para morir», pero no sólo para morir una vez, sino que en cada instante se realiza como «ser que muere» [138].

El existencialismo, por su propio método de constatación de aquello que la mera existencia refleja, ve al hombre en esta dimensión suya: lo halla lanzado en la existencia [139] y encaminándose a un término que el existencialismo concibe como naufragio total [140].

El hombre camina inexorablemente hacia el naufragio total. Pero esto, en realidad, no es específicamente humano, ya que se da también a nivel animal. Su tragedia—el sentido trágico de su existencia [141]—radica en que ese avanzar es consciente. De esa conciencia de encaminarse al naufragio total sin poder detenerse nace la angustia (Heidegger) [142] o, en terminología de Sartre, la náusea [143].

[137] Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum* X 125, ed. H. S. Long, t.2 (Oxford 1964) p.553.

[138] «Aug in Aug mit dem Tod sieht das Dasein, dass sein eigenes Schicksal zu ihm kommt, dass es seine Zukunft sieht, indem es seinen Tod sieht, dass es seine Zukunft ist, indem es Sein-zum-Tode und so eigentlich dauerndes Sterben ist». Delp, o.c., p.64.

[139] «Es [das Sein] wird aus dem Nichts in das Dasein geworfen». Delp, o.c., p.66.

[140] «Heideggers Sein, das Zeit ist, ist zugleich Sein-zum-Tode! Dieses Sein hat nirgends einen Blick über sich hinaus. Hinter ihm liegt das Nichts der Herkunft. Vor ihm liegt die Zukunft, die die Grenzen des Seins bestimmen soll. Diese Zukunft ist Untergang, Versinken, Verlöschen im Tode». Delp, o.c., p.658.

[141] Muy justamente caracteriza Delp, en el título de su obra, la filosofía de Heidegger como *Tragische Existenz*.

[142] «Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt». Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Bonn 1929) p.25.

[143] El título de la conocidísima novela de Sartre, sumamente representativa de su pensamiento filosófico, es precisamente *La Nausée*. «La clé de la philosophie sartrienne nous est donnée par l'analyse psychopathologique de la 'nausée' qui résulte, pour Sartre, du sentiment de la 'contingence du

¿Cómo comportarse ante esta angustia? ¿Cómo alcanzar una existencia auténtica en que la angustia sea superada? El existencialismo pretende ofrecer un camino para lograrla [144] y piensa hacerlo proponiendo la aceptación del naufragio total como superación de la angustia [145]. Sólo así se alcanzaría una existencia auténtica. Por lo demás, es claro que tal aceptación estaría postulada incluso por razones de realismo ante un destino humano que es insoslayable.

Es curioso advertir en esta posición del existencialismo clásico europeo una no valoración de la resistencia instintiva de toda la psicología humana a la idea de naufragio total. En el fondo, es interpretada por él meramente como sentimiento de miedo, como esa angustia que surge al encontrarse avocado a la nada. Es un sentimiento que hay que superar si se quiere llegar a una existencia auténtica.

Acabamos de utilizar la expresión «existencialismo clásico europeo». Lo hemos hecho persuadidos de que existe una forma española de existencialismo, que está representada por don Miguel de Unamuno. Unamuno, que encontró en las obras de Kierkegaard el mayor motivo para alegrarse de haber aprendido danés [146], recibe fuertemente su influjo, pero imprime a su pensamiento un sello sumamente personal.

La peculiar forma unamuniana de existencialismo podría resumirse así: para Unamuno, la razón interpretaría la muerte como naufragio total [147]; de esa interpretación nace la angustia [148]; pero lo característico de su pensamiento es que la existencia auténtica no se alcanza por la aceptación de la tragedia, sino por la rebeldía contra ella [149]. Es curioso que en la traducción celtibérica de la solución existencialista, en oposición a la forma que pudiéramos llamar europea, sea la rebeldía, y no la aceptación, elevada a forma de vida. En todo caso, el instintivo sentimiento de repugnancia a la idea de dejar de existir—sentimiento que, como es bien sabido, constituía una obsesión para Unamuno—no debe ser acallado con la aceptación de la tragedia y del naufragio, sino fomentado.

¿Para qué fomentar esta rebelión interior? Unamuno escribe: «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente» [150]. Juzgada con la cabeza, esta lucha es locura [151]. Unamuno la ha calificado de quijotesca. Pero debe ser luchada. Sólo así se adquiere una existencia auténtica; sólo así la vida es soportable [152]. No olvidemos que Unamuno hará de Don Quijote su mito [153].

monde'». A. NIEL, *Jean Paul Sartre, héros et victime de la «conscience malheureuse»* (Paris 1966) p.16.

144 «Existentialphilosophie sollte zunächst den Sinn haben, dass von ihr das Leben nicht mehr so wild und unmittelbar und unbändig verstanden würde». DELP, o.c., p.81.

145 «Das Dasein steht seinem Sein gleichsam gegenüber, sieht seine innere Haltlosigkeit, seinen innern Zerfall und entscheidet eigenmächtig und selbstherrlich über sein Schicksal, entscheidet sich zum seinem Schicksal. Aug in Aug mit dem Nichts wird das Dasein ernüchtert, geht es daran, 'entschlossen' seine Aufgabe zu leisten, es selbst zu sein». DELP, o.c., p.82.

146 «Si empecé a aprender el danés traduciendo antes que otra cosa el *Brand* ibseniano, han sido las obras de Kierkegaard, su padre espiritual, las que sobre todo me han hecho felicitarme de haberlo aprendido». UNAMUNO, *Ibsen y Kierkegaard:* en *Ensayos* t.2 (Madrid, Aguilar, 1945) p.409.

147 «Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice». UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* c.5: *Ensayos* t.2 p.793s. «Y todas las lucubraciones pretendidas, racionales o lógicas, en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería». Ibid., p.795.

148 «Yo soy el centro de mi Universo, el centro del Universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: 'Mi yo, que me arrebatan mi yo'». UNAMUNO, o.c., c.3: *Ensayos* t.2 p.754.

149 «Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. 'Lo viril—dicen—es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida. Esa obsesión—añaden—es una enfermedad'. Enfermedad, locura, razón... ¡El estribillo de siempre! Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros». UNAMUNO, o.c., c.3: *Ensayos* t.2 p.758.

150 UNAMUNO, o.c., c.11: *Ensayos* t.2 p.949. Las primeras palabras del párrafo transcrito son de SÉNANCOUR, *Obermann*, lettre XC; Unamuno las cita en otras ocasiones dentro de la obra *Del sentimiento trágico de la vida*; así, p. ej., en el c.3: *Ensayos* t.2 p.752, y como lema al c.11: *Ensayos* t.2 p.942.

151 «Locura tal vez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba; locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta. Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido». UNAMUNO, o.c., c.10: *Ensayos* t.2 p.940s.

152 «Y, sin embargo... Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer acaso en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad». UNAMUNO, o.c., c.10: *Ensayos* t.2 p.941.

153 Cf. UNAMUNO, o.c., Concl.: *Ensayos* t.2 p.974-1002. Véase tam-

Desde el punto de vista de la cabeza, será una lucha sin sentido e inútil, como la de Don Quijote para matar gigantes, que son molinos de viento. Y, sin embargo, hay otros puntos de vista, desde los que Don Quijote tiene razón [154].

Unamuno—y esto constituye su agonía en el sentido griego de la palabra, es decir, su lucha—se preguntará una y mil veces por qué ha de tener más razón la cabeza al negar el más allá, que la voluntad de no morir que se subleva frente a esa idea [155]; esa voluntad de no morir—que para Unamuno es fe en la inmortalidad [156]—es quizás el camino por el que llegamos a la inmortalidad real [157].

Este interrogante hace que Unamuno valore más la resistencia instintiva de toda la psicología humana a la idea de total desaparición: su valoración, aunque dudosa e incierta, no es meramente negativa. La cabeza niega el más allá, y el corazón lo afirma; en esta oposición entre corazón y cabeza, ¿por qué habría de ser la cabeza quien tuviera razón?

Frente a estas posiciones, el texto del Concilio, ya en su primer párrafo, da un paso adelante, que supera la oposición entre cabeza y corazón, que encontrábamos en Unamuno. El Concilio realiza esa superación en cuanto que descubre, precisamente en esa instintiva resistencia psicológica del hombre a la idea de naufragio total, un argumento a favor de la

bién *Vida de Don Quijote y Sancho* (especialmente el ensayo que la precede: *El sepulcro de Don Quijote*): *Ensayos* t.2 p.65-361.

154 «Tenía razón el Caballero: el miedo y sólo el miedo le hacía a Sancho y nos hace a los demás simples mortales ver molinos de viento en los desaforados gigantes que siembran mal por la tierra». UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho* p.I c.8: *Ensayos* t.2 p.110.

155 «La veracidad, el respeto a lo que creo ser racional, lo que lógicamente llamamos verdad, me mueve a afirmar una cosa en este caso: que la inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico; es algo, no sólo irracional, sino contra-racional; pero la sinceridad me lleva a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez. Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra—yo creo que más verdad aún—, y la sinceridad me obliga a no ocultar mis sentimientos». UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* c.6: *Ensayos* t.2 p.817s.

156 Sobre el concepto de fe, en UNAMUNO, cf. o.c., c.9: *Ensayos* t.2 p.878-903; y el ensayo *La fe*, en *Ensayos* t.1 (Madrid, Aguilar, 1945) p.259-271.

157 «Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere menester, hasta contra ella». UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* c.10: *Ensayos* t.2 p.941.

inmortalidad y pervivencia después de la muerte [158]. Esa resistencia instintiva no es valorada por el Concilio en un modo negativo, como mero sentimiento de miedo, en el sentido del existencialismo clásico; ni en el modo dubitativo con que la enjuiciaba Unamuno; sino que hace de ella una valoración plenamente positiva, interpretándola como reflejo de una semilla de inmortalidad, irreductible a la sola materia (espiritual, por tanto) que hay en el hombre [159]. No es posible otra valoración de la resistencia instintiva que tiene el hombre frente a la idea de desaparición total, sino ésta plenamente positiva, a no ser que se suponga que el hombre no está bien hecho; pero la hipótesis de que el hombre no estuviera bien hecho haría imposible todo filosofar.

El planteamiento del Concilio en este primer párrafo del número 18, con la alusión a «la semilla de inmortalidad que lleva en sí» el hombre, y que es «irreductible a la sola materia», presupone una antropología de cuerpo y alma. Por lo demás, tal antropología ha sido explícitamente afirmada por el Concilio muy poco antes en este mismo documento [160], en un número en el que, con respecto al elemento «alma», el Concilio enseña además su espiritualidad e inmortalidad [161].

El párrafo primero del número 18 contiene una problemática filosófica y una respuesta a ella también filosófica. Pero el cristianismo no es una filosofía; por ello, no puede limitarse a dar su respuesta al problema de la muerte en un campo meramente filosófico. La respuesta última del cristianismo se encuentra en una Palabra que nos viene de fuera, Palabra que ha sido pronunciada por labios de Cristo, acompañada de credenciales divinas cuya realidad histórica es históricamente consta-

158 Cf. E. QUARELLO, S.D.B., en ALSZEGHY y otros, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Torino 1966) p.473s.

159 «Recte autem instinctu cordis sui iudicat [homo], cum totalem ruinam et definitivum exitum suae personae abhorret et respuit. Semen aeternitatis quod in se gerit, ad solam materiam cum irreductibile sit, contra mortem insurgit. Omnia technicae artis molimina, licet perutilia, anxietatem hominis sedare non valent: prorogata enim biologica longaevitas illi ulterioris vitae desiderio satisfacere nequit, quod cordi eius ineluctabiliter inest».

160 «Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem conditionem elementa mundi materialis in se colligit» (p.I c.1 n.14).

161 «Itaque, animam spiritualem et immortalem in seipso agnoscens, non fallaci figmento illuditur a physicis tantum et socialibus condicionibus fluente, sed e contra ipsam profundam rei veritatem attingit» (ibid.).

table. En otros términos, el Concilio busca la respuesta definitiva en la fe, la cual se presenta al hombre con argumentos sólidos [162].

En esta respuesta de la fe hay dos elementos distintivos: 1) En primer lugar, el hombre está destinado a un fin bienaventurado, que se alcanza más allá de la muerte [163]; este primer elemento debe ser entendido en el contexto como idea de pervivencia, y no todavía de resurrección [164]. 2) La muerte no era querida por Dios, sino que entró en el mundo por el pecado; será vencida por la resurrección personal; Cristo nos alcanzó esta victoria con su muerte y resurrección; el hombre resucitado podrá adherir a Dios «con toda su naturaleza», es decir, con todo su ser completo de hombre, lo que constituye el culmen de intimidad con Dios, a que El nos llama [165]. En estos dos elementos de la respuesta de la fe reaparece una vez más la doble fase de la escatología.

Como elemento secundario, pero importante, el Concilio añade que por la fe se nos da ya ahora la posibilidad de una comunión en Cristo con los hermanos que nos han sido arrebatados y la esperanza de que viven junto a Dios [166]; es ésta una idea que había sido ya expuesta en la constitución dogmática *Lumen gentium* [167].

162 «Cuicumque igitur recogitanti homini fides, cum solidis argumentis oblata, eius anxietati de sorte futura responsum offert».

163 «Dum coram morte omnis imaginatio deficit, Ecclesia tamen, Revelatione divina edocta, hominem ad beatum finem, ultra terrestris miseriae limites, a Deo creatum esse affirmat».

164 Cf. E. QUARELLO, S.D.B., en ALSZEGHY y otros, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Torino 1966) p.474.

165 «Mors insuper corporalis, a qua homo si non peccasset subtractus fuisset, fides christiana docet fore ut vincatur, cum homo in salutem, culpa sua perditam, ab omnipotente et miserante Salvatore restituetur. Deus enim hominem vocavit et vocat ut Ei in perpetua incorruptibilis vitae divinae communione tota sua natura adhaereat. Quam victoriam Christus, hominem a morte per mortem suam liberando, ad vitam resurgens adeptus est».

166 «Simulque facultatem praebet [fides] cum dilectis fratribus iam morte praereptis in Christo communicandi, spem conferens eos veram vitam apud Deum adeptos esse».

167 Véase más arriba lo que decimos al sintetizar la doctrina de la Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.49, en el párrafo 1.º

El ateísmo y el problema del más allá
(cf. p.I c.1 n.21)

En conexión con el tema del ateísmo, es importante que el Concilio insista en que si se suprime a Dios, y con El la esperanza de vida eterna, quedan sin respuesta los problemas más agudos de la existencia humana, como son el sentido de la vida, de la muerte, de la culpa y del dolor; no es infrecuente que un hombre sin respuesta a estas cuestiones fundamentales se sienta arrastrado a la desesperación [168]. Por lo demás, estos problemas son insoslayables; no hay nadie que, al menos en ciertos momentos decisivos de su vida, deje de planteárselos, aunque sólo sea como interrogación [169]. Y, una vez planteada la pregunta, es claro que sólo en Dios encuentra una respuesta satisfactoria [170].

Estas afirmaciones del Concilio son de gran importancia pastoral, pues implican una constatación de que el problema religioso se plantea muy frecuentemente al hombre a partir de los enigmas fundamentales de su existencia, y en concreto del sentido de la vida y de la muerte. En este interrogante del hombre sobre ellos hay un punto, pastoralmente aprovechable, en que puede insertarse a Dios como respuesta.

Esperanza escatológica y «alienación» de las tareas terrestres (cf. p.I c.1 n.20 y 21)

Entre las diversas formas de ateísmo, el Concilio describe explícitamente la del ateísmo marxista [171]. Junto con la descripción, el texto conciliar recoge la acusación que el marxismo hace a la religión de inducir en el creyente, con su esperanza

168 «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpae et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur».

169 «Omnis homo interea sibi ipsi remanet quaestio insoluta, subobscure percepta. Nemo enim quibusdam momentis, praecipue in maioribus vitae eventibus, praefatam interrogationem omnino effugere valet».

170 «Cui quaestioni solus Deus plene et omni certitudine responsum affert, qui ad altiorem cogitationem et humiliorem inquisitionem hominem vocat».

171 «Inter formas hodierni atheismi illa non praetermittenda est, quae liberationem hominis praesertim ex eius liberatione oeconomica et sociali exspectat» (n.20).

en el más allá, un desinterés (una «alienación») por las tareas terrestres [172]; la religión sería así el «opio del pueblo» [173]. Por esta interpretación de la función de la religión dentro del proceso hacia la sociedad nueva sin clases, que el marxismo formula, y que, a su juicio, es claramente retardataria y «reaccionaria», se explica su actitud persecutoria cuando obtiene el poder [174].

El Concilio rechaza la acusación marxista de que la esperanza escatológica produzca una «alienación» de las tareas terrestres; el creyente, en esa esperanza en el más allá, no debe encontrar un pretexto de desinterés, sino un más alto motivo para trabajar en las tareas temporales [175] que le correspondan [176].

La tierra nueva y el cielo nuevo (p.I c.3 n.39)

El tema de la escatología cósmica, que aparece ya en la constitución dogmática *Lumen gentium* [177], está también presente en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El mundo presente será transformado cuando llegue la parusía [178]. El trabajo humano tiene relación con la preparación de ese mundo futuro que esperamos [179]. Esta afirmación es importante, en cuanto que de nuevo niega que la esperanza de un mundo futuro justifique una «alienación» de las tareas terrestres. El texto, sin embargo, no explica ulteriormente si la relación entre trabajo humano y mundo futuro debe concebirse en el sentido de un influjo directo o sólo indirecto en su preparación [180].

[172] «Huic autem liberationi religionem natura sua obstare contendit, quatenus, in futuram fallacemque vitam spem hominis erigens, ipsum a civitatis terrestris aedificatione deterreret» (ibid.).

[173] Cf. V. Miano, S.D.B.: en Alszeghy y otros, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Torino 1966) p.494s.

[174] «Unde fautores talis doctrinae, ubi ad regimen reipublicae accedunt, religionem vehementer oppugnant, atheismum diffundentes etiam adhibitis, praesertim in iuvenum educatione, illis pressionis mediis, quibus potestas publica pollet» (n.20).

[175] «Docet praeterea per spem eschatologicam momentum munerum terrestrium non minui, sed potius eorum adimpletionem novis motivis fulciri» (n.21). Véase más adelante lo que recogemos sobre este tema, del n.39.

[176] El Concilio Vaticano II desea una clara distinción de campos específicos de actuación: «Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est. Membra enim ordinis sacri, quamquam aliquando in saecularibus versari possunt, etiam saecularem professionem exercendo, ratione suae particularis vocationis praecipue et ex professo ad sacrum ministerium ordinantur, dum religiosi suo statu praeclarum et eximium testimonium reddunt, mundum transfigurari Deoque offerri non posse sine spiritu beatitudinum. Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere». Const. dogmática *Lumen gentium* c.4 n.31. Una invasión, por parte de clérigos y religiosos, del campo propio del seglar para obtener así un «compromiso temporal» sería una nueva forma de clericalismo, además de ser algo no conforme con el espíritu del Vaticano II.

[177] Véase la síntesis que hicimos del contenido de la Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.48 en el párrafo 3.º

[178] «Terrae ac humanitatis consummandae tempus ignoramus, nec universi transformandi modum novimus. Transit quidem figura huius mundi per peccatum deformata, sed docemur Deum novam habitationem novamque terram parare in qua iustitia habitat, et cuius beatitudo omnia pacis desideria, quae in cordibus hominum ascendunt, implebit ac superabit. Tunc, morte devicta, filii Dei in Christo resuscitabuntur, et id quod seminatum fuit in infirmitate ac corruptione, incorruptionem induet; et manente caritate eiusque opere, a servitute vanitatis liberabitur tota creatura illa, quam Deus propter hominem creavit».

[179] «Exspectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet. Ideo, licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, inquantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest».

[180] Cf. M. Flick, S.I.: en Alszeghy y otros, *La Contituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Torino 1966) p.625s. Según Flick, el problema teológico actual sobre el tema se sitúa al discutir «se le opere costruite dal lavoro umano appartengono alla categoria delle cosa 'che passano', oppure fanno parte delle realtà costruite in Cristo, 'che restano'» (p.625). «E noto che nella preparazione della 'Gaudium et spes' prendevano parte rappresentanti di diverse correnti di idee. Non è quindi strano se il testo conciliare evita di pronunciarsi per l'uno o per l'altro, ma raccoglie piuttosto ciò che oggi da tutti è ammesso (p.625s).

Capítulo II

PROBLEMATICA ECUMENICA DE LA ESCATOLOGIA CATOLICA

Las divergencias interconfesionales, dentro del campo de la escatología, son muy diversas. No pretendemos recogerlas aquí. Fácilmente podrán ser señaladas cuando en capítulos sucesivos expongamos la doctrina referente a los temas concretos de la escatología. Así, por ejemplo, el capítulo 8, sobre «La idea de purificación ultraterrena», nos ofrecerá la ocasión de estudiar la oposición a la teología del purgatorio—oposición no ocasional, sino fundada en principios sistemáticos—por parte del protestantismo y las dificultades, mucho más marginales, que los orientales encontraron en esa teología. El objeto

de este capítulo es otro. La concepción católica de la escatología constituye hoy un problema ecuménico, no sólo por determinadas afirmaciones concretas encerradas en ella, sino por su misma estructura de conjunto.

La estructura general de la escatología católica implica, como ya hemos indicado, dos fases: sin duda, una escatología final, que corresponde al hombre resucitado; pero también una escatología intermedia, que se extiende para cada individuo desde su muerte hasta la resurrección de los muertos, hasta la parusía. La escatología intermedia no está ligada, en su realidad, a la idea de resurrección, sino a la idea de supervivencia después de la muerte; no es una escatología del hombre todo, sino una escatología del alma [1]. La existencia de una escatología intermedia, además de la escatología final, no puede ser puesta en discusión en teología católica [2]. Sin entrar ahora en sus fundamentos bíblicos, que recogeremos en este mismo capítulo, baste recordar que su existencia está implicada en las afirmaciones definitorias [3] de la constitución *Benedictus Deus*,

[1] Evitemos, por el momento, cualquier precisión técnica sobre el concepto de alma. Nos basta la idea de un elemento del hombre que pervive después de la muerte, un elemento que sería su núcleo personal, en el que su conciencia perdura.

[2] Sobre todo, por la bula de Benedicto XII a que nos referimos en seguida, y de la que escribe J. Ratzinger que en ella «der Eintritt der anima separata in die unmittelbare Anschauung Gottes bzw. umgekehrt in den Vollzug der Höllenstrafe noch *vor* der Auferstehung des Fleisches und dem Endgericht definitorisch festgelegt wurde». *Benedictus Deus:* LexTheolKirch 2,171. Por ello, no creemos aceptable la tendencia de O. BETZ, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburg 1965) p.84-108, a suprimirla. Tenemos que hacer nuestro el juicio de R. Haubst: «der Wegerklärung jeder ontologischen Differenzierung von Leib und Seele und damit auch der Unsterblichkeit der Seele aus dem AT und NT und sogar aus der Konstitution 'Benedictus Deus' von Jahre 1336 bei Betz S. 92-104 kann ich mich nicht anschliessen». *Eschatologie. «Der Wetterwinkel» - «Theologie der Hoffnung»:* TrierTheolZeitschr 77 (1968) 65 nota 112. A. Winklhofer, quien, por lo demás, es benévolo con la posición de Betz, reconoce su dependencia de teólogos protestantes como K. Barth, E. Brunner y P. Althaus. *Um die These der Endentscheidung. Heutiger Stand der Auseinandersetzung:* TheolGeg 11 (1968) 26 nota 3. Las mismas reservas nos merece la posición de E. Ruffini, el cual se ha colocado recientemente en la línea de Betz, en la «Editoriale» a la traducción italiana de H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea* (Brescia 1967) p.16.

[3] El carácter de definición «ex cathedra» que tiene la constitución, consta no sólo por las palabras con que empieza DENZ. 530 (1000), las cuales obviamente sugieren voluntad de definir, sino mucho más claramente por la introducción de la constitución, donde el Papa apela a la suprema potestad de magisterio concedida a Pedro; la introducción puede verse en *Bullarum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, opera et studio CAROLI COCQUELINES, t.3-2 (Romae 1741) p.113b.

de Benedicto XII (DENZ. 530s [1000ss]): en ella, en efecto, no sólo se atribuye la visión beatífica, en seguida después de la muerte, a las *almas* de los justos que no tengan nada que purgar, sino que explícitamente se contrapone esta situación de bienaventuranza de las almas a la resurrección de los muertos, situándola como anterior a ella [4]; la misma contraposición se establece para los condenados [5].

Pero aquí se plantea hoy un serio problema ecuménico, que se refiere a la estructura misma de la concepción católica de la escatología. En contraste con las posiciones más tradicionales de los reformadores [6], con excepción de Lutero [7], y en contraste también con el pensamiento de la teología protestante primitiva [8], existe en la teología protestante actual una clara tendencia a suprimir la escatología intermedia y a concebir así toda la doctrina escatológica sobre la fase única de la resurrección final [9]. La concepción católica con su doble fase produce

[4] «Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium [...] mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huiusmodi indigebant, etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale [...] post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam» (DENZ. 530) (1000).

[5] «Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur, et quod nihilominus in die iudicii omnes homines 'ante tribunal Christi' cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem» (DENZ. 531) (1002).

[6] Para Calvino, cf. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* 6.ª ed. (Gütersloh 1956) p.148s.

[7] Cf. ibid., p.146ss.

[8] Ibid., p.149-153. «In der aristotelisch bestimmten und von der zeitgenössischen spanischen Scholastik beeinflussten Schulphilosophie der lutherischen und reformierten Orthodoxie fand auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ihren systematisch gesicherten Platz, der ihr zum Teil bis in die spätere konfessionelle Dogmatik erhalten blieb». A. AHLBRECHT, O.S.B., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964) p.11.

[9] «Während all der Jahrhunderte der Glaubensspaltung stand das Unsterblichkeitsproblem nie im Zentrum der Kontroverstheologie. Evangelische und katholische Theologen sahen zwischen der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung von den Toten nicht den Gegensatz, den in unseren Tagen die Mehrzahl evangelischer Theologen (aus einer antigriechischen Haltung heraus) feststellen und betonen zu müssen glaubt. Die allgemeine Lösung heisst heute: Nicht Unsterblichkeit, sondern Auferstehung!» A. HAMPEL, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Limburg-Lahn 1965) p.7.

la impresión de construir un duplicado dentro de la escatología. La teología protestante actual tiende a oponer ambas fases dialécticamente, porque cree descubrir en ellas la superposición de dos ideas que proceden de ambientes culturales distintos y que se excluirían mutuamente. El título de la conocida obra de O. Cullmann *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?* [10] es muy significativo. *¿Supervivencia o resurrección?* es el título que da el pastor J. Bosc a su intervención en un coloquio organizado por la «Alianza mundial de las Religiones» [11]. En tales formulaciones se anuncia la problemática de fondo [12]: en líneas generales, para la teología protestante actual, la escatología católica habría añadido a la idea genuinamente bíblica de la resurrección de los muertos otra idea de origen helenista, producto de la filosofía griega, que es la idea de inmortalidad del alma. Dado el carácter híbrido que se atribuye así a la concepción de la doble fase, la eliminación de la escatología intermedia es presentada como una obra de purificación teológica [13].

Los caminos de la negación de la escatología intermedia en la teología protestante actual [14]

Como es obvio, la tendencia a la eliminación de la escatología intermedia ni es en todos los autores igualmente radical, ni se realiza por los mismos caminos.

La posición más rígida está representada por teólogos como C. Stange [15] y H. Thielicke [16], para los cuales en la muerte

[10] *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel-Paris 1956).

[11] *Survie ou résurrection?*: en ALLIANCE MONDIALE DES RELIGIONS, *La survie après la mort* (Paris 1967) p.35-40.

[12] Incluso en Cullmann, aunque, como expondremos en seguida, su posición es moderada, dentro de la tendencia de la teología protestante actual.

[13] Como veremos, según la teología protestante actual, este trabajo de purificación debe realizarse, ante todo, en la concepción teológica de la antropología.

[14] Cf. A. AHLBRECHT, O.S.B., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964); R. GABÁS, *Escatología protestante en la actualidad* (Vitoria 1964). El trabajo de Hampel, del mismo título que la obra de Ahlbrecht, y que hemos citado en la nota 9, es un «Excerpta» de su tesis doctoral, en el que sólo se publica, de hecho, la parte referente a Barth.

[15] *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh 1925).

[16] *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie* 2.ª ed. (Tübingen 1946).

muere el hombre todo. La resurrección es entonces interpretada como nueva creación (re-creación) total del hombre [17]. No se puede hablar de una escatología intermedia entre la muerte de cada hombre y la parusía, pues entre esas dos realidades el hombre simplemente no existiría [18].

Un camino distinto han seguido K. Barth [19] y, con algunas diferencias de detalle, E. Brunner [20]. Según ellos, la muerte coloca al hombre fuera del tiempo. Así, sea cual fuere el momento histórico en que un hombre muere, después de la muerte no se puede hablar de distancia con respecto a la parusía. Fuera del tiempo, el hombre es indistante a ella [21]. Por ello, puede decirse que para cada hombre la resurrección sucede en el momento de la propia muerte, ya que la muerte, al sacarle del tiempo, suprime toda distancia temporal con respecto a la parusía. Teniendo en cuenta esta indistancia, es claro que no hay lugar para una escatología intermedia. Por lo demás, decir que la resurrección sucede para cada hombre al morir, no significa una especie de resurrección sucesiva; donde no hay tiempo, *no hay sucesión; la resurrección se realiza para cada hombre* en el momento en que muere, y, sin embargo, es simultánea para todos los hombres; la paradoja de estas dos afirmaciones sólo existe mientras pensamos, con categorías temporales, que no serían válidas para el más allá [22].

[17] Véase el resumen que hace de la posición de estos dos teólogos A. HOFFMANN, O.P.: en *Die deutsche Thomas-Ausgabe, Summa Theologica* t.35 (Heidelberg 1958) p.469.

[18] Sobre la relación entre estas posiciones y la doctrina de la justificación, cf. AHLBRECHT, o.c., p.114-117.

[19] *Kirchliche Dogmatik* II 1 2.ª ed. (Zürich 1940) p.698ss; III 2 (Zürich 1948) p.524ss; 714ss; *Die Auferstehung der Toten* 4.ª ed. (Zürich 1953). Véase la crítica a esta posición de Barth que hace O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel-Paris 1956) p.66-69.

[20] *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zürich 1953).

[21] Cf. H. BOUILLARD, S.I., *Karl Barth* t.1 (Paris 1957) p.44-48. Es interesante sobre el modo como concibe Barth el sentido futuro de la parusía, su explicación: «Wenn das geschehen wird, wenn die letzte Posaune erschallen 'wird' (vergessen Sie keinen Augenblick dieses 'wird' in Anführungstriche zu setzen, es handelt sich um diese ganz besondere Futurum resurrectionis oder aeteroum!), dann 'wird' beiden das Ihrige widerfahren: Die Toten werden erweckt, wir Lebenden verwandelt werden». *Die Auferstehung der Toten* p.126.

[22] «Unser Auferstehungstag ist für alle derselbe und ist doch vom Todestag durch kein Intervall von Jahrhunderten getrennt - denn es gibt diese Zeitintervalle nur hier, nicht aber dort, in der Gegenwart Gottes, wo Tausend Jahre sind wie ein Tag'». BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* p.167.

Mucho más moderada es la posición de O. Cullmann [23] o de Ph. H. Menoud [24]. En realidad, admiten un estado intermedio para los justos. Al morir el justo, el hombre interior, despojado del hombre exterior, en plena desnudez de todo elemento corpóreo [25], se encuentra en una situación que puede ser calificada de «dormición». Sin duda, Cullmann se apresura a decirnos que tal estado no implica una situación de conciencia tan atenuada como la del «sheol» veterotestamentario [26]; en esto, Cullmann y Menoud atenúan la posición rígida por la que Lutero abrigó ciertas simpatías [27]. Pero la palabra «dormición» mantiene y subraya la imperfección, incluso en la línea de conciencia, del estado intermedio [28]. La doctrina de estos teólogos quiere permanecer netamente distinta de la afirmación «helenista» de la inmortalidad del alma [29]. Desde luego, el proceso

[23] *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel-Paris 1956).

[24] *Le sort des trépassés* 2.ª ed. (Neuchâtel 1966).

[25] La distinción entre hombre interior y hombre exterior puede verse en CULLMANN, o.c., p.43s. A propósito de Flp 1,23, Cullmann habla de un «état intermédiaire ou l'homme intérieur, dépouillé du corps charnel, mais privé encore du corps spirituel, se trouve seul avec le Saint-Esprit» (ibid., p.73s). «Paul affirme donc que le croyant continue à vivre, temporairement dépouillé de tout élément corporel, entre la mort et la résurrection. Cette 'nudité' est une survivance de l'être». MENOUD, o.c., p.72.

[26] «L'homme intérieur dépouillé du corps n'est plus seul, il ne mène plus cette existence d'ombre qui était la seul objet d'attente des Juifs et qui ne pouvait être considérée comme une 'vie'». CULLMANN, o.c., p.74.

[27] Para la posición de Lutero véase la exposición que hace ALTHAUS, *Die letzten Dinge* p.146ss. Especialmente importante en ella es la frase de Lutero «onhe Empfinden schlafen», como situación normal después de la muerte. Para la atenuación de esta posición en Cullmann, véase la nota anterior. Menoud, por su parte, piensa que el término «los que duermen» no permite construir, a partir de él, una psicología de los difuntos; la frase significaría únicamente «los difuntos»; *Le sort des trépassés* p.77s; en todo caso, Menoud concibe esa situación como una comunión con Cristo más íntima que la que es posible en la vida terrestre; ibid., p.71. Por el contrario, mantiene hoy la posición luterana en su más rígida interpretación de falta de conciencia J.-J. VON ALLMEN, *Mort:* en *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris 1954) p.187.

[28] «Le mort est délivré de cet obstacle [le corps terrestre] bien que son état soit encore un état imparfait puisqu'il n'a pas le corps de résurrection». CULLMANN, o.c., p.73. «L'état des morts reste un état imparfait, de nudité, comme dit saint Paul, de sommeil, d'attente de la résurrection de toute la création, de la résurrection du corps» (ibid., p.77). Nótese la expresión «sommeil», que en Cullmann es alusión al estado de conciencia.

[29] Para CULLMANN, o.c., p.76s, la diferencia con la concepción «griega» de la inmortalidad del alma es doble: imperfección y transitoriedad del estadio intermedio y no naturalidad de ese estadio, que es consecuencia de una intervención divina. MENOUD, o.c., p.72s, propone también tres puntos de diferencia con la concepción «griega».

de pervivencia no tiene nada de natural; es fruto de la unión con el Espíritu Santo: «El Espíritu Santo es un don que *no se puede perder al morir*» [30]. La unión del Espíritu Santo con el hombre justo mantiene a éste, después de su muerte, en vida junto a Cristo [31], en un estado de sueño [32]. Claro que esto hace que la teoría sólo sea válida para los justos. ¿Cuál es la suerte de los impíos entre la muerte y la resurrección final? Cullmann no toca este punto, prometiendo volver sobre él en otra obra [33]; a lo que sabemos, Cullmann no lo ha hecho todavía [34]. Menoud sugiere que los impíos no existen entre la muerte y la resurrección [35]. En todo caso, la parte claramente afirmativa en ambos teólogos es coincidente: afirmación de pervivencia de los justos entre la muerte y la resurrección final; esa pervivencia consistiría en un estado imperfecto que puede ser llamado «dormición».

Es interesante subrayar que en las dos primeras posiciones (Stange-Thielicke y Barth-Brunner, respectivamente) no se admite un dualismo antropológico, al menos en el sentido de dos elementos separables; por el contrario, un cierto dualismo es esencial en la teoría de Cullmann y Menoud: el hombre interior, como realidad distinta del cadáver (el hombre exterior, una vez abandonado por el hombre interior) y que pervive separado de él. Es indiferente ahora discutir la naturalidad o sobrenaturalidad de esta pervivencia [36]. En todo caso, ambos teó-

[30] CULLMANN, o.c., p.75.

[31] Cf. MENOUD, o.c., p.69.

[32] Cf. CULLMANN, o.c., p.76s; MENOUD, o.c., p.77s.

[33] CULLMANN, o.c., p.84 nota 1.

[34] La nota en que promete volver sobre el tema, es mantenida todavía como promesa en la reciente edición italiana: *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* (Brescia 1968) p.58 nota 2.

[35] Así nos parece por todo el planteamiento que hace Menoud; a propósito de la suerte de los que no creen, Menoud habla solamente de la *resurrección* de juicio (no de la supervivencia); o.c., p.79. Nótese que decimos que Menoud sugiere la no existencia de los impíos entre la muerte y la resurrección, no que afirme esa no existencia; por ello se comprenden los interrogantes que AHLBRECHT, o.c., p.62, plantea a propósito de la posición de Menoud.

[36] Evidentemente, para ellos se trata de una pervivencia no natural, producida por la unión con el Espíritu Santo; véanse los textos citados más arriba en la nota 29. Según Cullmann, sin esa unión habría que decir lo siguiente: «L'homme intérieur sans l'homme extérieur n'a pas d'existence indépendante véritable. Il a besoin du corps. Tout au plus peut-il à l'instar des morts de l'Ancien Testament, mener une existence d'ombre dans le *sheol*, mais ce n'est pas là une vie véritable». *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* p.43s.

logos aceptan un cierto dualismo, aunque la terminología cuerpo-alma sea evitada y sustituida por otra menos «griega». Claro que la terminología no es nunca lo más importante. Por el contrario, más reservas merece el término «dormición» [37]. El término «los que duermen» es, sin duda, neotestamentario, pero el sentido que adquiere en estos teólogos, los cuales pasan con facilidad del verbo al sustantivo abstracto [38], no lo es: en los escritos del Nuevo Testamento, la expresión está tomada del mundo vulgar, es sinónima de los «muertos» y no tiene especial significación teológica [39]. Tal significación teológica la adquiere en el cristianismo primitivo, pero entonces comienza a aplicarse a los cadáveres, que duermen en el dormitorio (el término cristiano κοιμήτηριον en oposición al pagano νεκρόπολις) hasta la resurrección [40].

En cuanto a Barth y Brunner, baste ahora señalar [41] el peligro de una cierta espiritualización del concepto de resurrección, peligro que parece anunciarse en sus teorías; no se trata de hacerles la objeción vulgar de que para ellos la resurrección sucede *mientras* el cuerpo está en la tierra (precisamente estas categorías temporales carecen de sentido en la teoría de ellos cuando se pretende aplicarlas al más allá); vemos más bien el peligro de espiritualización en que difícilmente se evitará la tentación de concebir, en un modo espiritualizado, a un ser al que se coloca fuera de toda relación al tiempo y, consiguientemente, al espacio [42]; tiempo y espacio son ciertamente categorías correlativas.

[37] Es curiosa la reacción del oriental P. Struve en el coloquio de 7 y 8 de enero de 1967: «Il me semble que, sans qu'il soit possible de préciser la nature de la survie, la notion de sommeil peut et doit être rejetée». *La résurrection selon l'orthodoxie*: en ALLIANCE MONDIALE DES RELIGIONS, *La survie après la mort* (París 1967) p.200.

[38] Véase, por ejemplo, en CULLMANN, o.c., p.77, la palabra «sommeil». Este paso gramatical no está justificado; el Nuevo Testamento sólo usa formas verbales; sobre ellas, cf. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1966) p.186-206.

[39] Cf. HOFFMANN, o.c., p.204ss. En el fondo, esta significación es reconocida también por MENOUD, *o.c.*, p.77s: «Mais il faut se garder de construire toute une psychologie des défunts à partir de cette expression 'ceux qui dorment', vu qu'elle est une image vieille comme le monde, un euphémisme qu'emploient ceux-là même qui n'ont aucune espérance quelconque d'un 'réveil' des défunts, un peu à la maniere dont cette autre image courante: 'les trépassés' persiste, là où a disparu toute espérance vivante en un autre monde».

[40] La fórmula completa τὸ κοιμήτηριον ἕως ἀναστάσεως, que se encuentra en un epitafio tesalonicense (cf. H. LECLERCQ, *Résurrection de la chair*: DictArchChretLit 14,2396), explica el sentido de la palabra cementerio. En el mismo sentido explica las palabras SAN JUAN CRISÓSTOMO: «También por eso se ha llamado al sitio mismo cementerio: para que aprendas que los muertos, aquellos que están colocados aquí, no están muertos, sino que están adormentados y duermen». *Homilia in coemeterii appellationem* 1: PG 49,393.

[41] Del problema de la temporalidad después de la muerte nos ocuparemos en este mismo capítulo al tratar de «El problema intracatólico». Baste ahora remitirnos a la crítica que desde el punto de vista bíblico hace Cullmann a la posición de Barth en cuanto que éste concibe a los muertos fuera del tiempo; para Cullmann es claro que, según el Nuevo Testamento, los muertos están todavía en el tiempo; cf. CULLMANN, o.c., p.66-69.

En todo lo que hemos expuesto, la tendencia general de la teología protestante actual a conservar, como fase única, la escatología final, su dificultad frente a la doble fase de la escatología católica es, sin duda, el dato de más relieve, de mucho mayor interés que los caminos concretos por los que se suprime la escatología intermedia. Esos caminos son diversos. Y, por ello, no resulta extraño encontrar posiciones como la de P. Althaus con clara tendencia a la supresión de la escatología intermedia [43], pero con indecisión sobre el camino preferible para ello [44]. No nos interesa ahora discutir si las preferencias personales de Althaus irían en la línea de Barth y Brunner [45]. Lo verdaderamente importante es que Althaus reconoce la existencia en la Escritura de pasajes en los que hay un dualismo de cuerpo y alma, y, según los cuales, el alma perviviriá después de la muerte; tal concepción sería, en líneas generales, la misma del helenismo. Pero Althaus no se siente obligado a esta concepción, porque contradiría al pensamiento central de la Escritura [46].

Concepción bíblica y concepción helenista

En la crítica protestante a la doble fase de la escatología católica está subyacente la convicción de que, de las dos fases, sólo la final (la resurrección) es bíblica, mientras que la intermedia (la pervivencia) sería helenista. Esta convicción encierra

[42] Recuérdese que toda realidad corpórea conserva necesariamente siempre, al menos, una exigencia de extensión espacial; incluso en el caso milagroso de la presencia eucarística del cuerpo de Cristo sin extensión actual se da tal exigencia.

[43] Cf. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* (Gütersloh 1956) p.159.

[44] Cf. R. GABÁS, *Escatología protestante en la actualidad* (Vitoria 1964) p.234s.

[45] Cf. GABÁS, o.c., p.235.

[46] Cf. AHLBRECHT, o.c., p.73.

un equívoco inicial, que es necesario disipar. Fácilmente se da por supuesto que «elementos bíblicos» y «elementos judíos» serían términos sinónimos, como «elementos helenísticos» sería también un término sinónimo de «elementos extrabíblicos».

La realidad es más compleja: no pocos libros bíblicos (para el Antiguo Testamento, el libro de la Sabiduría constituiría un ejemplo claro, mientras que para el Nuevo Testamento sería muy característico San Pablo) [47] expresan su mensaje en categorías de origen helenista. No es, por tanto, admisible la identificación de concepción bíblica y concepción judía, por un lado, mientras que se considera, sin más, a las concepciones helenistas como extrabíblicas.

Si este hecho se reconoce, como lo reconoce Althaus en nuestro problema, no es lícito proceder, dentro de la Escritura, a la eliminación de los elementos helenistas, como si sólo los elementos judíos fueran los verdaderamente inspirados. Dios habló muchas veces y de diversas maneras a nuestros padres por medio de los profetas (cf. Hebr 1,1); para ello utilizó las palabras y categorías de los hombres: se expresó en un idioma concreto y con unas categorías culturales concretas. Este proceso tiene algo de «encarnación» de la palabra de Dios. ¿Con qué derecho, dentro de las diversas categorías en que la palabra de Dios se ha expresado, se eliminarían unas más bien que otras? ¿No son las categorías judías tan humanas como las helenistas? [48] El único método posible en nuestra escucha de

[47] Para un protestante tendrá valor argumentativo, al menos, el caso de San Pablo; la canonicidad del libro de la Sabiduría no es admitida en el protestantismo.

[48] «No hay duda de que muchos protestantes modernos son demasiado exclusivistas al eliminar de la revelación todo lo que no esté dentro de la línea clásica del judaísmo. Aun cuando se demostrara que el pensamiento griego haya influido en la elaboración de la doctrina de la inmortalidad del alma, no podríamos, sin embargo, calificarla de contraria a la revelación. La cuestión es si la inmortalidad está o no está afirmada en la Sagrada Escritura. ¿Es que Dios no pudo hacer uso de ningún conducto distinto del pueblo judío para manifestar ciertas verdades? El criterio para discernir si una verdad es revelada no es el origen de la misma, sino el hecho de que haya sido recibida en la Sagrada Escritura». GABÁS, o.c., p.254. De modo semejante se expresa SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 4 2 5.ª ed. (München 1959) p.347s. En una perspectiva más general, y no sólo bíblica, es muy justo el planteamiento de E. Peterson: «Die in der neueren Theologie üblich gewordene Gegenüberstellung des griechischen und des jüdischen Denkens und die dabei zutage tretende Bevorzugung des jüdischen bzw. semitischen Geistes vor dem griechischen ist ein theologischer Irrtum, denn die Heidenchristen können und sollen nicht Juden werden. [...] Die Hellenisierung des Christentums bzw. der Kirche ist vielmehr ein Faktum, das Gott ebenso gewollt hat wie die Berufung der Hellenen selber». *Die Kirche*, en *Theologische Traktate* (München 1951) p.412.

la palabra de Dios es la búsqueda del sentido revelacional del mensaje que Dios, con un idioma o con otro (hebreo o griego), en unas categorías culturales o en otras (judías o helenistas), ha querido manifestarnos [49].

El problema antropológico

Evidentemente, la escatología intermedia tiene, como condición de posibilidad, una determinada concepción antropológica, concretamente un cierto dualismo. Usamos la palabra «dualismo» con cierto temor de ser mal interpretados Somos plenamente conscientes de que se trata de una palabra que no suena bien a los oídos de nuestra época, ya que puede con facilidad ser mentalmente asociada con cierto platonismo; tal asociación sería hoy especialmente grave cuando existe una fuerte reacción antiplatónica [50].

Pero no se trata aquí de platonismo; aun concibiendo al hombre como una unidad fuertemente subrayada [51], es necesario afirmar, en todo caso, un elemento realmente distinto del cadáver y que pervive separado de él con continuidad de conciencia con respecto a la persona concreta que vivió su existencia terrena. Este es el sentido vulgar de una antropología «cuerpo-alma», que, para nuestro propósito, no habría por qué recargar de ulteriores elementos técnicos, mucho menos de elementos con tintes platonizantes. Pero sin esta antropología, con

[49] El método de Althaus, según el cual habría que oponer un pensamiento central bíblico sobre un tema a otras afirmaciones también bíblicas que le serían disonantes (con la necesidad consiguiente de eliminar estas últimas), es inconciliable con la concepción católica de la inspiración de la Escritura; cf. A. BEA, *Inspiration:* LexTheolKirch 5,706s.

[50] H. U. von Balthasar afirma que «das heutige eschatologische Denken einen (oft bis zum Ressentiment gehenden) antiplatonischen Zug hat». *Eschatologie*, en *Fragen der Theologie heute* 2.ª ed. (Einsiedeln 1958) p.408.

[51] AHLBRECHT, o. c., p.141s, defiende la tesis siguiente a propósito de la concepción del hombre y la doctrina del alma: «Die aristotelisch-thomistische Metaphysik zeigt eine grössere Bibelnähe als der platonisch-kartesianische Dualismus». En realidad, la concepción aristotélico-tomista, al concebir cuerpo y alma como materia y forma, subraya muy fuertemente el sentido unitario del compuesto humano. El alma, comparada con el compuesto, no es sino una «pars substantialis». «Die Seele bleibt nach dem Verlust des Leibeslebens auf ihre Leiblichkeit angelegt» (ibid., p.142).

el sentido mínimo indicado, no habría la menor posibilidad de concebir una escatología intermedia [52].

Pero precisamente esta antropología es la que está en discusión por parte de la teología protestante actual. Más aún, toda la controversia en torno a la estructura de la escatología está, en el fondo, basada sobre el modo de concebir la estructura del hombre [53]: la teología protestante actual piensa que la antropología «cuerpo-alma» no es bíblica, sino helenista.

Antes de abordar el estudio directo del tema conviene tener presente que el hecho de que este cierto «dualismo» apareciera en libros bíblicos tardíos sólo significaría que, en la economía y pedagogía de la revelación, Dios ha querido manifestarlo más tarde; pero nada más. Sería absurdo, dentro de la revelación bíblica, argüir de la no primitividad de un dato revelado, para negar simplemente su carácter de elemento revelado [54]. Lo importante es el *hecho* de que algo haya sido revelado, no tanto el *momento* en que lo ha sido. Insistimos en esta consideración por razones metodológicas, siempre válidas, a las que damos, con respecto a nuestro tema, un sentido meramente hipotético y no afirmativo. En efecto, como veremos, un cierto dualismo pertenece a las más primitivas concepciones del pueblo de Israel; concepciones populares, sin duda, en muchas de sus imperfecciones [55], pero con respecto a las cuales las afirmaciones posteriores más desarrolladas y menos imperfectas (incluso las de un libro de ambiente helenista como es el libro de la Sabiduría) no son discontinuas.

52 En realidad, el mismo nombre «alma» no sería esencial, aunque personalmente no vemos motivo para cambiarlo. Téngase en cuenta el uso bíblico de él: libro de la Sabiduría, e incluso Jesús (Mt 10,28), según la explicación de Dautzenberg que expondremos más adelante. Sobre los textos del magisterio (aparte de la Const. *Benedictus Deus)*, en que se habla del «alma» y la valoración de ellos, cf. AHLBRECHT, o.c., p.143s.

53 Cf. J. BOSC, *Survie ou résurrection?*, en ALLIANCE MONDIALE DES RELIGIONS, *La survie après la mort* p.36s.

54 Nadie negará el papel central del dogma trinitario dentro del mensaje cristiano; y, sin embargo, es claro que no se trata de un elemento primitivo de la revelación.

55 Véanse, sin embargo, la valoración e interpretación teológica de la idea primitiva de «sheol» que ha hecho VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en *Fragen der Theologie heute* p.410.

Los componentes del hombre en el hebraísmo primitivo

Sin duda, sería absurdo querer buscar en el judaísmo primitivo el «dualismo» indicado, explicando los términos «bâsâr» (carne) y «nefesh» o «ruach» (espíritu) como sinónimos de los conceptos griegos σῶμα y ψυχή. El término «bâsâr», aunque aplicado al hombre signifique también, a veces, el cuerpo humano muerto, es más ordinariamente el cuerpo «vivo» [56]. «Nefesh» o «ruach» son primitivamente el aliento y la respiración vital («spiritus» en el sentido de viento) [57]. En este planteamiento, un hebreo primitivo no podría concebir la pervivencia del «nefesh» o del «ruach» fuera del cuerpo (sujeto que respira) y cuando la respiración ha cesado por la muerte.

Ya esta constatación muestra que, mientras en una concepción platonicizante el hombre es el alma encarcelada, unida como accidentalmente al cuerpo que la encarcela, más aún, al cuerpo que la mancha, los hebreos consideran al hombre como carne viva, como «bâsâr» que tiene aliento vital («nefesh»), como fruto del soplo («ruach»), que viene de Dios [58].

Teniendo en cuenta este modo de considerar al hombre, la dificultad de concebir un «nefesh» o un «ruach» subsistente fuera del cadáver no se atenúa, sino tal vez se aumenta por el mayor contenido que ambas palabras van adquiriendo a partir de su significación primitiva.

Así, «nefesh» es el sujeto inmediato de la ira, el amor-pasión

56 Cf. F. ASENSIO, S.I., *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo* (Madrid 1968) p.17ss; O. SCHILLING, *Geist und Materie in biblischer Sicht* (Sttutgart 1967) p.49-53.

57 Cf. ASENSIO, o.c., p.8-14. No nos detenemos especialmente en el término «neshamâh»; sobre su sentido en el Pentateuco, cf. J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* 2.ª ed. (Stuttgart 1967) p.22 y 40. Tampoco nos interesa aquí directamente la relación de «nefesh» con la sangre, relación que tanto etimológica como ideológicamente es secundaria; sobre ella, cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* 2.ª ed. (Neuchâtel 1968) p.130. El punto de referencia a todas las consideraciones que hacemos en el texto es el término griego desarrollado de ψυχή (no el arcaico, que podría tener con el «nefesh» primitivo veterotestamentario muchos puntos de contacto); para la historia de la idea griega de ψυχή, cf. G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. ψυχή in den Herrenworten der Evangelien* (München 1966) p.31-39.

58 «La *nephesh* est le résultat de la *basar* animée par la *ruach*. Cette dernière vient du dehors. Yahweh seul en possède la plenitude, puisqu'il peut à l'occasion être identifié avec elle». JACOB, o.c., p.131.

o la tristeza, como también—y esto es mucho más importante—de actividades religiosas: «Cual desea la cierva las corrientes del agua, así mi alma desea a ti, ¡oh Dios! Sedienta está mi alma de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo iré a contemplar la cara de Dios?» (Sal 42[41],2s). «Extiendo las manos hacia ti; mi alma, como una tierra árida, se encuentra sedienta de ti» (Sal 143[142],6). Tal enriquecimiento de sentido no favorece la separabilidad, ya que más bien lleva el término «nefesh» a una intercambiabilidad con «bâsâr»: «¡Oh Dios, tú eres mi Dios; te busco con ansia; mi alma tiene sed de ti, mi carne anhela por ti, como una tierra árida y tórrida sin agua!» (Sal 63[62],2). «Mi alma anhela y aun desfallece por los atrios de Yahveh, mi corazón y mi carne claman exultantes al Dios vivo» (Sal 84 [83],3). Por esta intercambiabilidad e inseparabilidad vital de «nefesh» y «bâsâr» se entiende el valor cultual del cuerpo entre los hebreos, como también las prescripciones sobre la pureza y santidad legal; tales prescripciones no habrían tenido sentido en una concepción más dicotomista, en la que se hubiera podido pensar en una actividad puramente espiritual o contemplativa sin intervención alguna del cuerpo.

Supuestas estas explicaciones, Ecl 3,21, que leído en la traducción de la Vulgata [59] fácilmente sugería la existencia de duda en el hagiógrafo sobre el destino ultraterreno de las almas de los hombres, queda reducido a su justo sentido si se piensa que en ese pasaje sólo se trata del «ruach», es decir, del aliento vital: «¿Quién sabe si el hálito de los hijos del hombre sube arriba y si el hálito de las bestias desciende abajo hacia la tierra?» [60].

El dualismo entre cadáveres y «refaim»

Pero si estos caminos no llevan a un dualismo antropológico, capaz de explicar una escatología de supervivencia después de la muerte (decimos supervivencia y no resurrección), hay ya en los hebreos primitivos otro dualismo de mucha mayor importancia teológica: la distinción real entre los cadáveres y los «refaim»; mientras los cadáveres están en los sepulcros, los

[59] «Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum?»

[60] Cf. Asensio, o.c., p.67s.

«refaim» perviven con una existencia todo lo umbrátil que se quiera, pero perviven, en el «sheol» [61].

Naturalmente, esta distinción entre «refaim» y cadáveres es sostenible en el grado en que sea mantenida con claridad la distinción entre «sheol» y sepulcro; si el «sheol» fuera interpretado como el sepulcro, especialmente como el sepulcro familiar [62] (lo que explicaría las expresiones «reunirse a su pueblo» —cf., p.ej., Gén 25,17; 35,29; 49,33; Núm 20,24; 27,13; 31,2; Deut 32,50—o «dormirse con sus padres»—cf., p.ej., 1 Re 1,21; 2,10; 11,21; 2 Re 14,16; 15,38; 21,18—como mera reunión, por cercanía sepulcral, con los cadáveres de la propia familia) [63], o como una realidad que se realiza en las tumbas singulares según la explicación de J. Pedersen [64], la distinción de los «refaim» con respecto a los cadáveres se haría muy cuestionable, y con ello la afirmación de pervivencia después de la muerte, contenida en el concepto de los «refaim».

Esta doble distinción correlativa («refaim»-cadáveres, «sheol»-sepulcro) está claramente asegurada en los más antiguos testimonios bíblicos. El «sheol» no es el sepulcro familiar. «Expiró, pues, Abraham y murió en florida vejez, anciano y colmado de días, reuniéndose con su pueblo. Isaac e Ismael, sus

[61] Sobre la concepción del «sheol», y en general sobre el más allá en el Antiguo Testamento, cf. R. Criado, S.I., *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá, el šě'ôl*, en XV Semana Bíblica Española (Madrid 1955) p.21-56; R. Dyson, S. I., *Il Vecchio Testamento sulla vita futura*: en *L'al di là* (A. Piolanti) (Torino 1957) p.29-46; M. García Cordero, O.P., *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*: Salm 1 (1954) 343-364; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1940) p.244-261; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* 2.ª ed. (Neuchâtel 1968) p.240-253; R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1956); G. M. Perrella, *La dottrina dell'oltretomba nel Vecchio Testamento*: DivThom (Pi) 12 (1935) 196-204; H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (London 1956) p.150-176; O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament* (Mainz 1951); E. F. Sutcliffe, S.I., *The Old Testament and the future life* (London 1946); P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* t.2 (Tournai 1956) p.42-75.

[62] Cf. en Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament* p.109 nota 67, las referencias a Schwally y Dillmann.

[63] Sobre las dos fórmulas, respectivamente, cf. B. Alfrink, *L'expression šākab 'im 'abôtāw*: OudtStud 2 (1943) 106-118; *L'expression ne'esaf 'el 'ammāw*: OudtStud 5 (1968) 118-131.

[64] «The 'Ur'-grave we might call Sheol; it belongs deep down under the earth, but it manifests itself in every single grave, as *mô'ābh* manifests itself in every single Moabite. Where there is grave, there is Sheol, and where there is Sheol, there is grave». *Israel, its life and culture* I-II (London-Copenhagen 1926) (reimpreso 1954) p.462.

hijos, lo enterraron en la cueva de Makpelá, en el campo de Efrón, hijo de Sójar, el hittita, el cual se halla enfrente de Mamré, el campo que Abraham había comprado a los hijos de Het» (Gén 25,8ss). Allí estaba sepultada Sara, su esposa (Gén 23, 19; nos lo recuerda de nuevo Gén 25,10); pero, fuera de ella (aparte de que la esposa sería la menos importante para el concepto, mucho más decisivos serían los antepasados), no estaba sepultado allí nadie de la familia de Abraham; la reunión con su pueblo no es, pues, una cercanía sepulcral: la cueva palestinense de Makpelá era un lugar lejano con respecto a los sepulcros de «sus padres»; Harán estaba sepultado «en su país natal, Ur de los caldeos» (Gén 11,28), y Teraj en Jarán (ibid., v.32).

A las mismas conclusiones se puede llegar a propósito de la narración de la muerte de Jacob. La cueva de Makpelá podía ser, ya para entonces, considerada sepulcro familiar; en ella es enterrado Jacob. Pero la acción de su sepultura es propuesta como claramente diversa del proceso por el que «se reúne con su pueblo». Las instrucciones finales de Jacob a sus hijos contienen los dos elementos; ante todo, la afirmación: «Yo voy a reunirme con mi pueblo» (Gén 49,29); en seguida pide que se le sepulte en el sepulcro familiar: «Enterradme junto a mis padres, en la cueva que está en el campo de Efrón el hittita; en la cueva que hay en el campo de Makpelá, frente a Mamré, en el país de Canaán, campo que Abraham había comprado a Efrón el hittita para sepultura de su propiedad. Allí sepultaron a Abraham y a Sara, su esposa; allí enterraron a Isaac y a su mujer, Rebeca, y allí enterré yo a Lía. Adquisición, el campo y la caverna que en él hay, de los hijos de Het» (Gén 49,29-32). A continuación se refiere la muerte de Jacob: «Cuando Jacob hubo acabado de dar estas instrucciones a sus hijos, recogió sus pies en el lecho y expiró, yendo a reunirse con su pueblo» (v.33). Este último versículo es importante, pues pone en conexión inmediata la reunión de Jacob a su pueblo con el hecho de su muerte. Por el contrario, el hecho de su enterramiento en el sepulcro familiar es muy posterior: pasaron primeramente cuarenta días para su embalsamamiento (Gén 50, 2s) «y los egipcios lo lloraron durante setenta días» (v.3)[65]. Pasados los setenta días de duelo, José pidió permiso para llevar el cadáver de su padre a la cueva de Makpelá, en la tierra de Canaán (v.4s). Prescindiendo del tiempo del viaje, se hace todavía un duelo de siete días en la era de Atad (v.10). Sólo entonces se llega a sepultar a Jacob (v.13). La misma distancia temporal hace imposible identificar el reunirse con su pueblo con el hecho de ser enterrado en el sepulcro familiar.

[65] Es indiferente para nuestro propósito la cuestión de si estos setenta días deben contarse a partir del final del período de cuarenta días para el embalsamamiento o si ambos períodos se superponen.

Pero es interesante señalar la existencia de un texto que es decisivo para excluir la teoría de Pedersen, que, como hemos visto, pensaba que el «sheol» se realiza en la realidad de cada tumba. Cuando los hermanos de José presentan a su padre Jacob la túnica de José manchada en sangre, Jacob en su dolor exclama: «¡Una bestia feroz lo ha devorado!» (Gén 37,33). «De luto bajaré al *sheol* donde mi hijo» (v.35). Jacob espera unirse en el «sheol» con José; pero José—según piensa Jacob—no se hallaba en ningún sepulcro. En la mente de Jacob, la reunión en el «sheol» es independiente de la reunión en un mismo sepulcro; ni siquiera presupone que un determinado cadáver se encuentre en sepulcro alguno[66].

Los muertos perviven. Sin duda, no podemos afirmar que los hebreos primitivos tuvieran así un concepto desarrollado de alma[67]; ellos concebían a los «refaim» más bien como sombras del hombre todo[68], sombras que serían su núcleo personal, no sus almas en oposición a sus cuerpos[69]. Estas matizaciones son técnicamente valiosas, pero no deben hacernos olvidar lo esencial del problema ni mantenernos paradójicamente aprisionados en la perspectiva dicotómica «bâsâr»-«nefesh» para afirmar sólo negativamente que no se trata de un alma concebida con una estricta espiritualidad y contrapuesta al cuerpo; ya hemos dicho que a través de la dicotomía «bâsâr»-«nefesh» no hay perspectivas para el problema que estudiamos. En todo caso, la distinción real entre los «refaim» y los cadáveres es cierta; y sean cuales fueren las imperfecciones de concepción en los he-

[66] Cf. CRIADO, *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá*, en XV SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, p.28.

[67] Una interpretación de los «refaim» como almas está representada por Frey, Lods, R. H. Charles, Cumont, Dussaud y Parrot; referencias en P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1966) p.68 nota 68.

[68] Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* II-III 4.ª ed. (Stuttgart 1961) p.146.

[69] Cf. SCHILLING, *Der Jenseitsgedanke*... p.19-26.

breos primitivos—imperfecciones absolutamente normales en toda concepción primera—, hallamos en los «refaim» una idea de pervivencia, en un cierto modo de existencia, que, comparada con la terrena, puede ser considerada incorpórea [70].

Las consecuencias son del mayor interés. Hemos visto que la teología protestante actual consideraba la idea de resurrección de los muertos como auténticamente bíblica, mientras que la idea de inmortalidad sería helenista. En el capítulo 3 tendremos ocasión de constatar que la idea de resurrección es, sin duda alguna, bíblica, pero bastante tardía. Por el contrario, como acabamos de ver, contra lo que supone la teología protestante actual, la idea de pervivencia sería la más primitivamente bíblica.

Ciertamente, esa pervivencia es concebida en el judaísmo primitivo como muy imperfecta. Ya la misma etimología de «refaim» es muy significativa si, como es probable, procede de la raíz «rafâ», es decir, ser débil, lánguido [71]. Por otra parte, el que la palabra siempre se use en plural es indicativa de un cierto anonimato [72], en el que la propia singularidad no es, en modo alguno, subrayada. Como sombras, los «refaim», echados en el polvo, están como dormidos (cf. Job 3,13.17s; 17,16; Nah 3,18), y, normalmente al menos, no conocen lo que sucede en la tierra (Job 14,21ss). Más importante aún es que no alaban a Dios (Is 38,18; Sal 88[87],11ss; 30[29],10; 6,6s; Ecli 17,22s), lo que quizás implica no sólo una alusión al estado de sueño, sino también al valor cultual del cuerpo, sin el cual difícilmente concebiría un judío primitivo que se pueda dar culto de alabanza a Dios [73].

Sin embargo, dentro de este estado de dormición, en el que,

[70] En este sentido son muy justas y continúan siendo válidas las observaciones de P. Karge, *Rephaim* (Paderborn 1917) p.620s.

[71] La etimología, sin embargo, no es segura, especialmente después de conocida la raíz ugarítica rp'm; cf. Chr. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Zollikon 1947) p.60. A pesar de todo, la etimología indicada en el texto sigue siendo la más ordinaria; cf. Asensio, o.c., p.96 nota 184.

[72] «Die Totenbezeichnungen werden in der Regel im Plural verwendet. Dies ist für die Anonymität und Unterschiedslosigkeit kennzeichnend, denen die Toten im Jenseits verfallen sind». Hoffmann, *Die Toten in Christus* p.69.

[73] Cf. Asensio, o.c., p.99.

por lo demás, perdura cierta conciencia de sí [74], los «refaim» [75] pueden excepcionalmente ser despertados. Según la narración de 1 Sam 28,8-19, Saúl piensa que Samuel, muerto ya hace tiempo, vive aún, puede ser consultado y responder dando consejo. Y es notable que el hagiógrafo (v.15-19) incluye, en la narración, que Samuel, de hecho, se aparece a Saúl y habla con él [76].

Los salmos místicos y la evolución del concepto de «sheol»

La idea de «sheol» implica una concepción de supervivencia, pero en sus formulaciones primitivas no contiene el concepto de retribución ultraterrena. El «sheol» es un lugar indistinto, domicilio común de los muertos, que encierra en sí tanto a los justos como a los impíos. Una evolución trascendental [77] se dibuja en los llamados salmos místicos (Sal 16[15]; 49[48]; 73[72]). Quizás se trate de salmos postexílicos [78]. En

[74] Así lo hace notar C. Larcher, O.P., a propósito de Job 14,21s en *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem (París 1956) p.615: «L'homme, au shéol, garde donc une certaine conscience de soi».

[75] En tal caso (cuando son despertados), el nombre correspondiente es «'ôbôt», es decir, «espíritu que invocado por el hombre viene del mundo de los muertos»; cf. Asensio, o.c., p.96 nota 183, quien hace referencia a Wohlstein.

[76] Cf. Criado, a.c., p.40, quien explica el pasaje a la luz de Ecli 46,20, donde efectivamente se alude al mismo hecho.

[77] Quizás debe verse un estadio intermedio de evolución en Job 19,25ss si, como supone Larcher, *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament:* LumVie n.3 (avril 1952) p.20, en ese pasaje se afirma que Dios, por una intervención transitoria, va a sacar a Job, por un breve intervalo, de la situación ordinaria que se da en el «sheol». Junker, por su parte, interpreta el pasaje en el mismo sentido que se da en los salmos místicos: Job expresaría su esperanza de que finalmente, aunque solamente después de su existencia terrena, va a encontrar acceso a Dios. *Das Buch Job* (Würzburg 1951) p.45.

[78] Así, para el salmo 73 lo defiende G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes* (Tübingen 1967) p.65, con referencia a von Rad. Del salmo 49 escribe H. J. Kraus: «Das Lied gehört in die Spätzeit alttestamentlicher Psalmdichtung». *Psalmen* t.1 (Neukirchen 1960) p.365. Mucho más prudente habría de ser la datación del salmo 16. Aun la crítica más independiente representa, frente a su datación, fuertes divergencias; cf. Kraus, o. c., t.1 p.120. No hay motivo decisivo para no seguir defendiendo la posición tradicional afirmativa de su origen davídico; cf. G. Castellino, S.D.B., *Libro dei Salmi* 2.ª ed. (Torino 1960) p.275.

todo caso, en los tres el salmista expresa la esperanza de que Yahveh lo libere del «sheol» y lo lleve consigo [79].

Dentro del grupo de los salmos místicos, nos parece aquí especialmente interesante el Sal 49[48],16: «Pero Dios rescatará mi alma del *sheol*, puesto que me recogerá». Creemos que el sentido del salmo es ultraterreno [80]: no se trata de salvar de la muerte, o, más exactamente, de un peligro de muerte [81]; el v.16 se contrapone al 8; el salmista espera que Dios libere su alma del «sheol».

Pensamos que así «nefesh», primitivamente hálito vital, adquiere una mayor sustancialidad, evolucionando hacia un concepto más cercano al de alma que subsiste después de la muerte y puede ser rescatada del «sheol» [82]. Por otra parte, esta mayor sustancialidad va acompañada de una acentuación de la individualidad: mientras que de los «refaim» siempre se habla en plural (un anonimato en el que prácticamente no cuenta el individuo), aquí lo que preocupa es la liberación de «*mi* alma» (en singular y con un posesivo muy significativo). Esta acentuación de la individualidad permite el sentido de relación interpersonal con Dios que tiene la segunda parte del versículo: «me recogerá». Es la expresión que en Gén 5,24 se aplica a Henoc o en 2 Re 2,9s a Elías; o en uso profano a David

[79] Para la exégesis, cf. ASENSIO, o.c., p.169-175 (para el Sal. 49); 175-181 (para el Sal. 73); 190-198 (para el Sal. 16).

[80] Así, entre otros muchos (véanse también las referencias que hacemos en la nota 82), J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (Bern 1940) p.16; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* t.1 (München 1957) p.403ss; H. J. KRAUS, *Psalmen* t.1 p.367.

[81] Esta es la explicación (que nos parece forzar el texto) de CHR. BARTH, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Zollikon 1947) p.158-161.

[82] El salmista espera que Dios rescate su «nefesh» del «sheol». Aun suponiendo que se intente traducir «nefesh» por vida, adviértase que se trata de rescatar mi «nefesh» después de morir («Die Entrückung muss aber nicht eine Entrückung ohne Tod sein. [...] Der Fromme geht, das will wohl Ps 49 sagen, durch das Sterben hindurch, aber die Scheol bekommt ihn nicht». P. VOLZ, *Psalm 49:* ZeitschrAlttWiss [NF] 14 [1937] 250), y que no hay en el salmo alusión alguna a la idea de resurrección; cf. F. NÖTSCHER, *Die Psalmen* (Würzburg 1947) p.98; en estas circunstancias es imposible no ver un deslizamiento de «nefesh»-vida al sentido de vida en estado de pervivencia ultraterrena (sin afirmación de resurrección), es decir, a una vida extracorpórea y así un mayor acercamiento a «alma». En este sentido ve P. Volz (l. c.) muy justamente en el salmo 49 el comienzo de la fe en la inmortalidad (no en la resurrección); nótese, además, que no se trata ya aquí de la pervivencia atenuada de los «refaim» en el «sheol».

introducido en la corte de Saúl (1 Sam 18,2) [83]; se trata, por tanto, de ser recogido e introducido en una intimidad con Dios, que debe ser concebida como intimidad escatológica (casos de Henoc y Elías).

La escatología del libro de la Sabiduría [84]

El libro de la Sabiduría quiere «ser un libro de consuelo para los piadosos, y especialmente para los judíos perseguidos a causa de su fe» [85]. Dentro de este fin es esencial su concepción escatológica, cuyo centro está constituido por el «mensaje acerca de la inmortalidad del piadoso y la muerte eterna del impío» [86].

Este mensaje es expresado con términos nuevos [87]: pensemos en la importancia de la ψυχή (el alma) como sujeto escatológico, del que se predica la inmortalidad. En el libro, «el pensamiento decisivo es que los justos en seguida después de la muerte entran en posesión de esta inmortalidad (ἀφθαρσία, ἀθανασία)» [88]. Pues bien, esta doctrina es expuesta colocando como sujeto la palabra ψυχή: «Mas las almas de los justos están en las manos de Dios, y no les tocará tormento alguno» (Sab 3,1). Poco antes se ha hablado del «galardón de las almas puras» (Sab 2,22). El que otras veces el sujeto sea directamente «los justos» es importante, por la intercambiabilidad de «alma» (separada del cuerpo después de la muerte) y la persona misma que ello presupone [89]: «Mas los justos viven eternamente y en

[83] Cf. *Liber Psalmorum* [...] interpretatio latina [...] cura Professorum Pontificii Instituti Biblici, 2.ª ed. (Romae 1945) p.90s. En la misma edición se comenta la expresión del Sal. 73,24, «et in gloriam tandem suscipies me», con estas palabras: «*in gloriam* (in statum gloriae, vel in visionem gloriae Dei) *tandem* (hebr. *'aḥar*, in fine, post hanc vitam) *suscipies me* (hebr. *tiqqāḥēnī;* cf. Ps 48-49,16). Habetur igitur assertio felicitatis aeternae in altera vita» (ibid., p.142).

[84] Cf. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (Münster 1938); G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren* (München 1966) p.42s; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1966) p.84ss; R. J. TAYLOR, *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V:* EphTheolLov 42 (1966) 72-137.

[85] HOFFMANN, o.c., p.84.

[86] Ibid.

[87] Para lo que se refiere a su concepción antropológica, cf. DAUTZENBERG, o.c., p.42.

[88] HOFFMANN, o.c., p.85.

[89] En el sentido de continuidad de conciencia, no como si el alma fuera el hombre todo. La concepción antropológica del libro de la Sabiduría

el Señor está su recompensa» (Sab 5,15); «ellos reposan en la paz» (Sab 3,3). Es de interés señalar que la suerte de los justos o de las almas justas (la recompensa) es puesta en relación con el Señor, en la cercanía a El (Sab 3,1; 5,15).

La suerte ultramundana de los impíos es denominada «muerte», no en el sentido de aniquilación (pensamiento que constituye, en el c.2, el gran error de los impíos), sino en cuanto les falta la «vida eterna». Es más bien la caída al «sheol» después de la muerte y la permanencia en él [90]. Allí sufren: «serán presa del dolor, y su memoria perecerá» (Sab 4,19).

El c.5 (en realidad, a partir de 4,20) contiene la descripción de un juicio final, que, según no pocos exégetas, parece presuponer la idea de resurrección, aunque no sea fácil determinar con qué extensión: si será universal o sólo de justos [91]; en todo caso, los impíos percibirán la suerte del justo y sufrirán por ello: «Al verlo, ellos se conturbarán con terrible espanto, y quedarán desatinados ante la paradoja de la salvación. Dirán entre sí, desengañados, y con la angustia de espíritu gemirán: 'Ese era el que en otro tiempo tuvimos como objeto de irrisión...'» (Sab 5,2s). El capítulo se cierra (v.17-23) con una viva descripción del castigo de los impíos.

Sea lo que fuere de la resurrección en el c.5, el c.16,13 afirma ciertamente el poder que Dios tiene de resucitar [92].

Aunque el libro de la Sabiduría contenga algunas alusiones a la resurrección (al menos, es segura la referencia de Sab 16,13), subraya fuertemente la escatología de almas. Su modo de hablar es muy helenista. Sin embargo, su doctrina no es una novedad absoluta, sin conexiones con la idea de pervivencia del judaísmo primitivo y, mucho más, con el nuevo planteamiento que representa el salmo 49.

no es platónica: «Das σῶμα heisst ἄμιαντον, die Vereinigung mit ihm ist keine Strafe; der Verfasser kennt nach dem einmaligen irdischen Leben nur Seligkeit oder Gericht (3,1-8; 4,19; 5,1-23)». DAUTZENBERG, o.c., p.42 nota 11.

90 Cf. HOFFMANN, o.c., p.86.

91 Cf. ibid., p.85.

92 El texto será estudiado en el capítulo siguiente; por ello no nos detenemos a analizarlo.

La escatología intermedia en el 2.º libro de los Macabeos [93]

El segundo libro de los Macabeos tiene poco interés para el tema de la escatología intermedia. Su planteamiento escatológico está muy prevalentemente centrado en la idea de resurrección [94]. No queremos, sin embargo, dejar de citar un pasaje discutido, en el que es posible una referencia a nuestro tema. El último de los siete hermanos, de que se habla en el c.7, dice a Antíoco: «Nuestros hermanos, después de haber soportado un pasajero tormento, han entrado en la alianza de Dios para una vida eterna» (2 Mac 7,36). El problema del texto es ideológico, más que de traducción. ¿Está «vida eterna» lógicamente en conexión con la alianza en *ya han entrado?* Se sugeriría entonces una retribución de vida eterna ya actual. O más bien, ¿se refiere «vida eterna» lógicamente al «pasajero tormento», el cual sería así un tormento pasajero que produce la vida eterna? En tal caso, mucho más verosímil, esa vida eterna, efecto del «pasajero tormento», podría entenderse o como inmediata o como mediata, es decir, conseguida por la resurrección. Dentro de estas dos posibilidades de vida eterna, inmediata o mediata, la mayor verosimilitud recae sobre la que constituye un tema más prevalente en el libro, y, sobre todo, absolutamente prevalente en el capítulo, como es el tema de la resurrección: el martirio produciría la vida eterna mediante la resurrección [95]. En este sentido, el libro segundo de los Macabeos ofrecería sobre la escatología intermedia sólo un pasaje oscuro y muy discutible [96].

93 Cf. H. BÜCKERS, C.SS.R., *Das «Ewige Leben» in 2 Makk 7,36:* Bibl 21 (1940) 406-412; W. MARCHEL, *De resurrectione et de retributione statim post mortem secundum 2 Mach. comparandum cum 4 Mach.:* VerbDom 34 (1956) 335-339.

94 Este tema de la resurrección en el libro 2.º de los Macabeos será estudiado en el capítulo siguiente.

95 Cf. HOFFMANN, o.c., p.93s.

96 Prescindimos ahora de que en el libro está atestiguada, en coexistencia con una amplia difusión de la fe en la resurrección (prescindamos ahora de ulteriores problemas que estudiaremos en el c.3), la pervivencia de la concepción del «sheol» en determinados ambientes judíos de la época: así, p.ej., Eleazar (2 Mac 6,23). El mismo fenómeno se da, como veremos, en tiempos de Jesús: mientras los fariseos profesan la idea de la resurrección, los saduceos permanecen en la concepción antigua del «sheol».

El Nuevo Testamento y la escatología intermedia

Mucho más rica sobre el particular es la doctrina del Nuevo Testamento. Jesús dijo a sus discípulos: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma (ψυχή); temed más bien al que puede arruinar cuerpo y alma en la gehenna» (Mt 10,28). Según G. Dautzenberg, en su monografía sobre la palabra ψυχή en las palabras del Señor en los Evangelios, en este caso la palabra debe ser traducida por «alma» y no por «vida» [97]. El texto afirma una pervivencia del alma en el caso y aun después de que el cuerpo sea matado [98], lo que es ininteligible sin un cierto dualismo antropológico, correspondiente al esquema σῶμα-ψυχή aquí presente [99].

San Pablo (Flp 1,20-24) expresa sus deseos de morir [100]: con ello afirma «el deseo de ser desatado y estar con Cristo» (v.23). Con estas palabras, Pablo piensa en una reunión con Cristo inmediatamente después de la muerte individual y antes de la resurrección de los muertos [101].

Pero nos parece mucho más importante 2 Cor 5,1-10, ya que no se coloca en un contexto de martirio (como Mt 10,28 o Flp 1,20-24), sino que contiene una afirmación general sobre el sentido de la vida y de la muerte [102]. En esta perícopa, Pablo

[97] «Die Seele ist die von Gott in den Menschen gegebene und von ihm über den Tod hinaus erhaltene individuelle Lebenskraft, die wesentlich auf den Leib hingeordnet ist». DAUTZENBERG, o.c., p.153, refiriéndose al sentido de la palabra ψυχή en este pasaje.

[98] El «logion» se coloca en un contexto de martirio; cf. DAUTZENBERG, o.c., p.146ss.

[99] «Der Begriff der ψυχή in Mt 10,28 lässt sich ebenso wie der des σῶμα in das Schema der spätjüdischen Leib-Seele-Anthropologie einordnen». DAUTZENBERG, o.c., p.151. La respuesta escatológica del «logion» es la siguiente: «es ist eine gottgewollte Tatsache, dass die Seele den irdischen Tod überlebt, bis sie in der Auferstehung wieder mit dem Leibe vereinigt wird» (ibid., p.152).

[100] Teniendo en cuenta que Pablo se encuentra en cautividad (v.7), es posible que la muerte en que piensa la conciba como martirial.

[101] Para un estudio de la perícopa, cf. J. DUPONT, O.S.B., Σὺν Χριστῷ, *L'union avec le Christ suivant Saint-Paul* (Bruges 1952) p.171-187. A propósito de este pasaje (que es, en esto, paralelo con 2 Cor 5,6-9) escribe Dupont: «Si la mort est une réunion au Christ, la vie présente ne peut être qu'éloignement et séparation par rapport au Seigneur. Cette séparation prendra fin, non pas au moment où le Seigneur descendra du haut du ciel à la fin des temps, mais au moment où, par la mort, nous cesserons de 'demeurer dans la chair' et 'nous irons' vers le Seigneur» (ibid., p.173).

[102] Para el sentido de la perícopa, cf. DUPONT, o.c., p.135-171; en líneas generales, nos parece que expresa mejor el pensamiento de San Pablo que HOFFMANN, o.c., p.253-285. En seguida veremos cómo no faltan autores protestantes que, enfrentados con el texto, coinciden con la exégesis del primero y no con la del segundo.

manifiesta la natural repugnancia a morir [103]; personalmente preferiría que la parusía lo encontrara vivo: «Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida» (v.4). Ser sobrevestido por la gloria, sin haber tenido previamente que despojarse de este cuerpo mortal, es objeto de las preferencias de Pablo. Pero ante la tardanza de la parusía, se presenta al espíritu de Pablo la posibilidad de que él tenga que morir. Esta hipótesis, que vista con ojos naturales no le agrada, es mirada con visión de fe: en esa perspectiva, en la muerte, aparecen motivos de consuelo, ya que vivir es estar en el cuerpo y ausentes del Señor, mientras que morir es ausentarse del cuerpo e ir a residir junto al Señor (v.6ss) [104]. Este ausentarse del cuerpo, juntamente con la idea de despojarse de él (v.4), es expresión de una situación de desnudez de lo corpóreo (v.3), a la que se llega por la muerte [105]. Esta situación es transitoria y no se dará en aquellos que vivirán cuando llegue la parusía, los cuales serán transformados sin pasar por este estado intermedio (la idea de ser «sobrevestidos» del v.4).

Los textos aducidos hasta ahora implican un estado intermedio «con Cristo», o sea, para los justos. Es interesante Lc 16,19-31, en cuanto que habla de una pervivencia tanto de los justos como de los impíos. El rico epulón, después de la muerte, se encuentra en el infierno (v.23). Como ha hecho notar J. Jeremias, Lucas usa aquí la palabra ᾅδης, en lugar

[103] «Paulus fürchtet das Sterben, weil es, durch die Trennung der Seele vom Leibe, die Seele in den Zustand der Nacktheit versetzt (2. Kor. 5, 1ff.)». ALTHAUS, *Die letzten Dinge* 6.ª ed. (Gütersloh 1956) p.92.

[104] Desde el punto de vista antropológico tiene razón Althaus al hacer notar: «Es wird schwer sein, z.B. 2 Kor 5, 1ff. anders als unter Voraussetzung des Dualismus von Seele und Leib zu verstehen» (ibid., p.94s nota 5). Como enseñanza central escatológica, insiste Dupont en que 2 Cor 5,6-10 tiene como objeto «non plus la vie présente, non plus la fin des temps, mais une période qui suit immédiatement la mort» (o.c., p.153).

[105] Menoud ha visto muy justamente: «Paul affirme donc que le croyant continue à vivre temporairement dépouillé de tout élément corporel, entre la mort et la résurrection. Cette 'nudité' est une survivance de l'être». *Le sort des trépassés* p.72. Véanse también las palabras de Althaus que hemos transcrito en la nota 103. Por el contrario, difícilmente se entenderá, en el contexto de Pablo, la explicación de BETZ, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburg 1965) p.99s.

de γέεννα; ello significa la situación de estadio intermedio, en oposición a la γέεννα final, que es propia del estadio posterior a la resurrección [106]. Los v.23-31, por tanto, no tratan de la suerte final después de la resurrección, sino de la suerte en el estadio intermedio. Esta situación antecedente a la resurrección está también implicada en la petición del rico a Abraham de que envíe a Lázaro a casa de sus hermanos (los hermanos del rico), «no sea que también ellos vengan a este lugar de tortura» (v.27s). La situación es anterior al fin de la historia, ya que los hermanos del rico viven todavía. No puede decirse que esta temática pertenezca a los elementos ornamentales de la parábola; J. Jeremias caracteriza esta parábola como una de las cuatro llamadas de «dos vértices». El primero (v.19-26) tiene por objeto el cambio de las suertes en el más allá en seguida después de la muerte; el segundo (v.27-31), el rechazo de la súplica del rico, es una exhortación a la urgencia de la conversión y a la necesidad de escuchar a los profetas [107]. Aunque en el conjunto de la construcción de la parábola el primer vértice está subordinado al segundo, es vértice doctrinalmente significativo y no mero elemento literario.

Este último pasaje reviste también importancia sistemática. Cullmann y Menoud, como hemos visto, admitían una cierta escatología intermedia sólo para los justos, como don de Cristo y fruto de la unión con el Espíritu Santo, que los justos tuvieron ya aquí en la tierra y que no se rompe por la muerte. El pasaje de Lucas obliga a ampliar la idea de escatología intermedia también a los impíos. Pero esta ampliación es rica en consecuencias. La pervivencia del impío no puede ser explicada por la unión con el Espíritu Santo. Hay que buscarle un principio distinto de explicación. Parecería demasiado duro pensar que Dios milagrosamente sustenta en la existencia y conserva el alma del impío de modo que en estado consciente sufra ya su propia condenación. ¿No habría entonces, en la pervivencia del impío, la idea de pervivencia *natural*? Los datos bíblicos nos acercarían así a la idea de inmortalidad natural del alma [108].

[106] «Es handelt sich V. 22-31 nicht um das endgültige Schicksal, sondern um das Schicksal unmittelbar nach dem Tode. Das geht schon aus dem Vergleich mit dem Erzählungsstoff, an den Jesus anknüpft, hervor und wird durch die Verwendung des Wortes ᾅδης (V. 23) bestätigt; denn das NT. scheidet durchweg scharf zwischen dem zwischenzeitlichen ᾅδης und der endzeitlichen γέεννα. Es ist also vom Zwischenzustand die Rede». *Die Gleichnisse Jesu* 6.ª ed. (Göttingen 1962) p.184. Por su parte, Althaus insiste en que hay que presuponer el dualismo de cuerpo y alma «für die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, in der das Fortleben nach dem Tode unabhängig von dem Schicksale des Leibes ausgesagt wird» (o.c., p.95 nota 5).

[107] «Das Gleichnis ist eines der vier doppelgipfligen Gleichnisse. Der erste Gipfel (V. 19-26) hat die Umkehrung des Geschickes im Jenseits zum Gegenstand, der zweite Gipfel (V. 27-31) die Bitte des reichen Mannes, Abraham möge Lazarus zu seinen fünf Brüder schicken» (o.c., p.185).

El problema intracatólico

En un diálogo ecuménico, el método justo no es dejar caer o silenciar lo específicamente católico, sino intentar una penetración que lo haga más profundamente inteligible [109]. Esto, en nuestro caso, es especialmente necesario, ya que las dos fases de la escatología católica pueden sugerir la impresión de un duplicado, especialmente si tenemos en cuenta que tanto la salvación como la condenación empiezan en sus elementos esenciales en seguida después de la muerte. Para el justo, lo que afirman la teología católica y el magisterio mismo de la Iglesia, como inmediatamente subsiguiente a la muerte (si tal justo no tiene nada de qué purificarse), no es meramente un comienzo de bienaventuranza, sino la visión de Dios cara a cara. Igualmente, el infierno, ya en la escatología intermedia, consta de los mismos elementos esenciales con que es descrito para la escatología final. Este es el sentido de la definición de Benedicto XII en la Const. *Benedictus Deus:* DENZ. 530s (1000ss) [110]; pero este sentido agudiza la impresión de un duplicado entre las dos fases de la escatología.

La superación de este problema se conseguirá manteniendo una valoración equilibrada de las dos fases. Se trata de un equilibrio que no siempre se ha conseguido plenamente, con respecto a este punto, en la historia de la teología. Quizás la his-

[108] Omitimos aquí el estudio de Apoc 6,9ss (texto importante en el que ciertamente se supone una escatología intermedia), porque nos ocupamos de él en seguida a propósito de «El problema intracatólico». En cuanto a los textos del magisterio que tocan la concepción antropológica, y en cuanto a su valoración, véase la referencia a Albrecht que hemos hecho en la nota 52 de este capítulo.

[109] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?* 2.ª ed. (Einsiedeln 1965) p.39-43.

[110] La cuestión será más lentamente explicada en el c.7.

toria de la valoración respectiva de cada una de las fases se caracteriza por un cierto movimiento pendular.

Así, en la primera mitad del s.XIII se abre camino la tendencia—que ha sido después prevalente hasta tiempos recientes—a valorar fuertemente la escatología intermedia y poco la final, en cuanto que se comienza a interpretar la resurrección gloriosa como algo que aporta sólo un nuevo gozo accidental al justo ya plenamente bienaventurado en el estadio de la escatología intermedia [111]. Sin duda, la bienaventuranza en la escatología intermedia es ya plena, en cuanto que es visión de Dios cara a cara y no un cierto comienzo de retribución. Pero, como ha hecho notar justamente F. Wetter, si lo nuevo que con el juicio final nos será dado es un gozo accidental, la importancia de ese acontecimiento es en sí misma accidental [112]; la resurrección cobra, en esta perspectiva, un relieve accidental en el conjunto de la doctrina escatológica.

Y, sin embargo, una importancia accidental de la resurrección no explicaría la insistencia y el énfasis con que la Escritura y los Padres se refieren a ese «día del Señor». Parece que la única manera de valorar debidamente la escatología final es suponer que por la resurrección se da un aumento intensivo de lo que es sustancial de la bienaventuranza; es decir, un aumento intensivo de la visión de Dios, un aumento intensivo de la misma posesión de Dios. Tal teoría representa no pocas ventajas [113]; baste señalar aquí una referencia mariológica: si la resurrección da un aumento intensivo de la posesión bienaventurada de Dios y no sólo un gozo accidental, aparece el profundo sentido religioso del dogma de la Asunción; la glorificación corporal habría sido dada a María en cuanto que por ella se da la más perfecta posesión de Dios.

Por lo demás, la teoría de un aumento intensivo de la visión de Dios después de la resurrección corporal nos parece que debe ser afirmada por ser el único modo de valorar debidamente la escatología final. Por ello debe ser mantenida, aun

[111] Para la historia de la cuestión y, más concretamente, para el nacimiento de la teoría, cf. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (Freiburg in der Schweiz 1954).

[112] *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Romae 1958) p.234.

[113] Cf. Wetter, o.c., p.234ss.

suponiendo que no nos fuera posible indicar satisfactoriamente cómo y por qué el cuerpo contribuye a una más intensa posesión de Dios. Ya San Agustín sugirió que el alma separada del cuerpo es una sustancia incompleta que mantiene su apetito de unión con el cuerpo; ese apetito representaría un impedimento que la retardaría de la más completa entrega a la visión de Dios [114]. Recogemos aquí esta explicación, sea cual fuere el valor que deba atribuírsele. En todo caso, como en tantos otros problemas teológicos, nos parece aquí más importante afirmar el hecho que saber explicarlo.

Frente a esta tendencia exagerada a subvalorar la escatología final, existe hoy más bien el peligro opuesto de una subvaloración de la escatología intermedia. Ello sucede interpretándola como instantánea, al menos en su aspecto psicológico. El alma separada no tendría percepción de duración [115]. Ello sería

[114] «Sed si quem movet, quid opus sit spiritus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcensis etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat». *De Genesi ad litteram* 12,35,68: PL 34,483. En nuestros días, Schmaus se inclina, más bien, a pensar que la razón está en el grado superior, con que Dios ha determinado abrirse y comunicarse al hombre resucitado (téngase en cuenta «dass der Mensch der Gottesschau nur teilhaftig wird, weil und insoweit sich Gott selbst ihm erschliesst»); cf. *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten*: Univ 14 (1959) 1247. Con ello Schmaus, en realidad, apela a un decreto de Dios, último recurso al que, según Wetter, o.c., p.235, podría recurrirse a falta de otra explicación sobre cómo el cuerpo contribuye a una mayor posesión de Dios.

[115] Para Schmaus, la supresión de duración es psicológica; se limita a afirmar del bienaventurado, que está en la escatología intermedia, «dass er den Zwischenzustand psychologisch nicht als Dauer empfindet» (A.c., p.1249). Más radical es Betz, *Zwischen dem siebten und achten Tag. Über ein eschatologisches Problem der Gegenwart:* KatBlätt 12 (1956) 481-484, para el cual la supresión de duración es también real. Pero si la resurrección sucede inmediatamente después de la muerte, el dogma de la Asunción de María, en cuanto privilegio, queda reducido a que María tendría un nuevo título para un proceso que sería común a todos los justos; Betz recoge sobre el particular las sugerencias de O. Karrer, *Das neue Dogma und die Bibel:* Neue Zürcher Zeitung (26 nov. 1950). Cf. igualmente L. Boros, *Mysterium mortis* (Olten 1962) p.205ss nota 108, aunque su preocupación no es la supresión de duración, sino concebir la resurrección como realizada inmediatamente después de la muerte, de modo que el fin de los tiempos sólo aportaría una «Umwandlung des Kosmos» como «Wesensraum»

especialmente claro para el alma que está en la visión de Dios; la visión de Dios constituye un éxtasis en el que no puede haber sucesión de actos; y, sin sucesión de actos, es imposible tener percepción alguna de duración [116].

A. Ahlbrecht ha criticado esta posición, apelando a Apoc 6,9ss [117]. Las almas de los mártires claman impacientes por la venganza de su martirio. La idea central es la de expectación. Es verdad que el género literario es apocalíptico. Pero el recurso a los géneros literarios no puede nunca significar la eliminación de la idea central de la perícopa, sino un esfuerzo por su mejor comprensión. En nuestro caso no puede eliminarse la idea de expectación, aunque esté expresada con el tema antropomórfico (al tratarse de bienaventurados) de la impaciencia. Pero una expectación es ininteligible sin una percepción de duración. La idea central es ulteriormente reforzada por la respuesta divina, que alude a un momento («hasta que se complete el número de sus consiervos y hermanos que habían de ser matados como ellos», v.11), que *todavía no* ha llegado.

Teológicamente es de gran interés que la impaciencia se relaciona en el texto no con algo que les falte personalmente a las almas bienaventuradas [118], sino con el desarrollo de la

correspondiente al cuerpo resucitado. Véanse también las dificultades que presenta para Ruffini (en la «Editoriale» a la traducción italiana de H. U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea* [Brescia 1967]) una explicación coherente de la Asunción (p.23), después de haber afirmado—por supresión de toda categoría temporal en lo escatológico—«che la risurrezione dei morti debe essere stabilita in perfetta simultaneità con quella di Cristo stesso» (p.21). No es necesario detenerse en que el sentido de la definición de Pío XII no era el de un nuevo título a una realidad que se da igualmente en todos los justos; en este punto de su crítica a Boros, tiene plena razón A. Spindeler, *Mysterium mortis:* TheolGlaub 56 (1966) 157. Problema distinto es si el privilegio de María se da exclusivamente en ella, o es también poseído por determinados santos; el problema se plantea a partir de Mt 27,52s y de la antigua exégesis patrística de ese pasaje; cf. H. Zeller, *Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,25-53:* ZeitschrKathTheol 71 (1949) 385-465.

116 Sin embargo, paradójicamente, Betz, que tiende tan fuertemente a la supresión de categorías temporales en lo escatológico, propone una concepción dinámica del cielo como constante progreso: *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* p.265ss; prescindiendo de otros problemas, esa concepción permite en cualquier grado señalar un «antes» y un «después».

117 *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* p.139ss.

118 De la misma manera que la visión beatífica, aunque posea un grado diverso en los diversos bienaventurados, es saciativa para cada uno de ellos en cuanto que responde plenamente a su capacidad sobrenatural, también

historia de la Iglesia: la venganza de su propia sangre por el triunfo definitivo de la Iglesia. Todo ello sugiere que, junto con la visión beatífica, que es éxtasis y a través de la cual no se podría explicar una percepción de duración, coexiste en las almas de los bienaventurados otro plano de conciencia por el que son partícipes del desarrollo sucesivo de la historia de la Iglesia. En este aspecto psicológico de la comunión de los santos estaría la explicación de la percepción de duración. Filosóficamente, tal percepción se explicaría por una sucesión de actos [119] coexistente, en diverso plano de conciencia, con el éxtasis de la visión [120]. En la sucesión de actos psicológicos hay percepción de duración, que no será ciertamente unívoca con la del tiempo terreno [121], pero que será real, aunque no podamos aquí en la tierra imaginarla ni suponerla dotada del grado de continuidad propio del tiempo terrestre. L. Scheffczyk ha hecho notar que suprimir toda sucesión, incluso en un plano de actividades más accidental y secundario, del alma separada es suprimir la distinción entre la inmutabilidad de la esencia divina y aquella otra a la que el espíritu creado tiene acceso por la muerte [122]. «Eternidad» y «aevum» son los dos conceptos

el grado que un bienaventurado concreto posee en la escatología intermedia (aunque inferior al que tendrá después de la resurrección) es saciativo para él en tal estadio en cuanto que corresponde a su actual capacidad.

119 Como hemos dicho en el c.1, nota 78, también la intercesión de los santos, en cuanto que no se reduce a presentar los méritos delante de Dios, sino que incluye una auténtica actividad intercesoria, implica sucesión de actos. Véase la referencia que hacemos allí a Molinari.

120 Esta sucesión de actos de las almas separadas es descrita por L. Hertling, S.I., con estas palabras: «Die reinen Geister, die Engel, und die Menschenseelen im Zustand der Trennung vom Leib haben nun eine Art Mittelstellung. Der irdischen Zeit gehören sie nicht an, denn sie sind als geistige Wesen innerlich unveränderlich. In dieser Hinsicht sind sie ähnlich zeitlos wie Gott. Aber die geschaffenen Geister haben eine irgendwie geartete Aufeinanderfolge oder wenigstens Mehrheit von Tätigkeiten, während Gott nur eine einzige Tätigkeit hat oder vielmehr ist». *Der Himmel* (München 1935) p.31.

121 Cf. O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung* (Frankfurt a.M. 1956) p.330.

122 Después de haber hecho notar que, una vez pasada la frontera de la muerte, no puede haber un tiempo como el terreno, Scheffczyk prosigue: «Das schliesst aber eine Aufeinanderfolge von Akten und ein unzeitliches und diskontinuierliches Nacheinander der akzidentellen Beschaffenheiten und Tätigkeiten nicht aus. Wollte man ein solches Nacheinander, das freilich nicht in unser Vorstellungsvermögen eingeht, leugnen, dann würde man die Grenzen, die zwischen der Unveränderlichkeit der anima separata und der des göttlichen Wesens immer noch bestehen, aufheben».

que la tradición teológica aplicó, respectivamente, a esas dos inmutabilidades [123]. Una situación de éxtasis, sin sucesión alguna coexistente, es prácticamente equiparable a una especie de posesión total simultánea de sí mismo, que es propia de la eternidad [124].

En resumen, creemos que una valoración equilibrada de las dos fases de la escatología implicaría afirmar que la resurrección aporta no sólo un gozo accidental al bienaventurado, sino una más íntima posesión de Dios, y, por otra parte, no interpretar la escatología intermedia como psicológicamente instantánea. En la espera que así se introduce, y a la que sucederá un «algo más» en la línea de posesión de Dios, aparece, como justamente ha señalado H. de Lubac, que el alma separada sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos [125]. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado.

Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion: Schol 32 (1957) 541.

[123] «Die mittelalterlichen Theologen nennen es [la situación de los hombres en el más allá] die Existenz der aeviternitas. Diese unterscheidet sich von der aeternitas, welche die Existenzweise Gottes ist. Gott besitzt sich selbst, sein Wissen und sein Wollen, in einem einzigen Nu, wie Meister Eckehart mit Vorliebe sagt, in einem einzigen 'Jetzt', wie wir infolge unserer Zeitverhaftung sagen müssen». SCHMAUS, *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?:* Univ 14 (1959) 1248.

[124] Recuérdese la conocida definición de eternidad que dio Boecio: «Aeternitas igitur est, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». *De consolatione Philosophiae* l.5 prosa 6: PL 63,858.

[125] *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* 4.ª ed. (Paris 1947) p.101.

PARTE SEGUNDA

LA ESCATOLOGIA FINAL

Capítulo III

LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS [1]

En el capítulo precedente hemos podido constatar la coincidencia de la teología católica y de la teología protestante en señalar la resurrección de los muertos como el culmen de la esperanza escatológica. La teología protestante actual, incluso por sus reservas frente a la escatología intermedia, ha puesto sobre la resurrección todo el acento. Para el Concilio Vaticano II, el cristiano «asociado al misterio pascual, configurado a la muerte de Cristo, saldrá al encuentro de la resurrección fortalecido por la esperanza» [2]. Más aún, no sólo a los cristianos, sino también a todos los hombres, el Espíritu Santo ofrece la posibilidad «de asociarse, del modo que Dios conoce, a este misterio pascual» [3].

Sin embargo, el Concilio Vaticano II no se limita a mirar la resurrección en esta perspectiva de esperanza. Ya el Nuevo Testamento (siguiendo, por lo demás, precedentes veterotestamentarios) presenta, como veremos, el tema de la resurrec-

[1] Cf. A. Bengsch, *Der Glaube an die Auferstehung* (Berlin 1962); J. Brinktrine, *Die Lehre von den letzten Dingen* (Paderborn 1963) p.76-101; V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae* t.1 (Paris 1948) p.201-219; N. Camilleri, *I novissimi e la comunione dei santi* (Brescia 1961) p.39-70; F. Diekamp-K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* t.3 13.ª ed. (Münster 1962) p.425-438; R. W. Gleason, *The world to come* (New York 1958) p.125-145; H. Lennerz, *De novissimis* 5.ª ed. (Romae 1950) p.178-209; A. Michel, *Les mystères de l'Au-de là* (Paris 1953) p.136-153; F. Nötscher, *Altorientalischer und Alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburg 1926); G. Pala, *La risurrezione dei corpi nella Teologia moderna* (Neapoli 1963); J. Pohle-M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik* t.3 9.ª ed. (Paderborn 1937) p.705-717; M. Premm, *Katholische Glaubenskunde* t.4 (Wien 1953) p.671-686; K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches:* Schriften zur Theologie t.2 2.ª ed. (Einsiedeln 1956) p.211-225; *La résurrection:* Lumière et Vie (número monográfico) n.3 (avril 1952); *La résurrection de la chair* (Cornélis, Guillet, Camelot, Genevois) (Paris 1962); I. F. Sagüés, *De novissimis* n.269-309: en Patres Societatis Iesu in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa* t.4 4.ª ed. (Matriti 1962) p.994-1016; M. J. Scheeben-L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik* t.4 (Freiburg i. B. 1933) p.909-928; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* 4-2 5.ª ed. (München 1959) p.195-241; H. Vorgrimler, *Auferstehung des Fleisches:* Lebendiges Zeugnis (März 1963) 50-65; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a. M. 1959) p.241-282.

[2] Const. pastoral *Gaudium et spes* p.1 c.1 n.22.

[3] Ibid. Evidentemente, la cláusula «modo Deo cognito» alude al problema de la salvación de los infieles, que el Concilio no pretende explicar aquí.

ción con una clara ambivalencia; además de una resurrección para la vida, que implica una comunión con el Señor Jesús, victorioso, en cuanto resucitado, del pecado y de la muerte, habrá otro modo de resurrección de los que obraron el mal: «Irán los que obraron el bien a la resurrección de vida, pero los que obraron el mal, a la resurrección de condenación» (Jn 5,29) [4]. Para estudiar el tema de la resurrección en toda su amplitud, será necesario que lo consideremos en esta su doble perspectiva.

Preparación del tema en la Sagrada Escritura [5]

No es posible duda alguna sobre el carácter bíblico del tema de la resurrección; más aún, hay que añadir que constituye un tema bíblico central. Sin embargo, no podría afirmarse que sea un tema primitivo en Israel [6]. La revelación de Dios sobre esta materia ha seguido una lenta pedagogía; su lentitud, que implica una enorme simplificación de las ideas de los judíos primitivos sobre el más allá [7], contrasta con las concepciones escatológicas muy desarrolladas de los pueblos vecinos [8]. Probablemente, esta pedagogía divina de lentitud debe ser puesta en relación con la preocupación primaria de la religión de Israel: la salvaguardia del monoteísmo en toda su pureza, para lo cual era importante la exclusión de un culto de los muertos, hacia el cual una escatología prematuramente desarrollada habría podido ofrecer motivos de tentación [9], especialmente si se tiene en cuenta el culto funerario existente en los pueblos paganos vecinos.

Dentro de esta pedagogía divina de revelación se puede hablar de una lenta preparación del tema de la resurrección. En ella se puede distinguir una preparación ideológica y otra literaria del tema.

La preparación ideológica del tema de la resurrección: el poder de Dios sobre el «sheol»

La idea del poder de Dios (también sobre el «sheol») es el más importante punto de partida de la idea bíblica de resurrección [10]. El «sheol», como domicilio de los muertos, es un término al que se llega tras un camino sin vuelta [11]. Pero ese «sheol», morada sempiternamente cerrada para los «refaim», está abierto al poder de Dios; hasta el «sheol» se extiende la omnipotencia divina.

Hablando de la imposibilidad de huir del poder de Dios, Amós pone en labios de Yahveh estas palabras: «Aunque se oculten en el *sheol*, de allí los cogerá mi mano; y aunque suban al cielo, de allí los precipitaré» (Am 9,2). En contraste, y aludiendo a la falta de poder propia del hombre, Dios interroga a Job: «¿Se te han franqueado las puertas de la muerte y viste las puertas de la sombra?» (Job 38,17). La respuesta es claramente negativa; no el poder del hombre, sino sólo el poder de Dios conoce esas puertas y puede libremente franquearlas. Por eso el salmo 139 pone en labios humanos, con un sentido de sujeción a Dios, las frases que corresponden a las que Amós ponía en labios de Dios: «Si subiere a los cielos, allí te encuentras; si bajo al *sheol*, estás presente» (Sal 139[138],8). Isaías, por

[4] Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.48. Sobre el modo de traducir κρίσις en Jn 5,29, véase lo que hemos escrito en el c.1 nota 66, y las referencias que hacemos allí.

[5] Para toda la cuestión de la resurrección en el Antiguo Testamento, además de los títulos más generales (es decir, los que no se refieren exclusivamente al «sheol») citados en el c.2 nota 61, cf. J. Guillet, S. I., *Les sources scripturaires de la foi et la résurrection de la chair*, en *La résurrection de la chair* (Paris 1962) p.139-162; Ch. Larcher, O. P., *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament*: LumVie n.3 (avril 1952) p.11-34; F. Nötscher, o.c.; O. Schilling, *Auferstehung*, en Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* 2.ª ed. t.1 (Graz 1962) p.93-100.

[6] «Il a fallu des siècles pour qu'Israël parvînt à affirmer que le corps de l'homme était destiné à ressusciter». Guillet, a.c., p.140.

[7] Es curioso que Heb 11, en varios versículos (9s,13-16), parece suponer en los patriarcas una fe en el más allá mucho más desarrollada; para el problema que tales afirmaciones representan, cf. Criado, *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá, el Se' ôl*: en XV Semana Bíblica Española, p.54ss, quien apela a unos pasajes interesantes de San Agustín, *De catechizandis rudibus* c.19 n.33: PL 40,334s; c.22 n.40: PL 40,339.

[8] Cf. H. Cornélis, O.P., *La résurrection de la chair et les croyances païennes sur les fins dernières*: en *La résurrection de la chair* p.21-133.

[9] Por otra parte, esta larga preparación hará que la revelación de la idea de resurrección, al suceder a una larga persuasión de muerte irreversible, aparezca unida a la idea de una salvación que viene de Dios; cf. Guillet, a.c., p.144.

[10] «Trotz zahlreicher Versuche ist es nicht gelungen, die Herkunft des atl. Auferstehungsglaubens aus ausserisraelitischen Kulturen herzuleiten [...] Letztlich muss der atl. Auferstehungsglaube von immanenten Glaubensvorstellungen Israels her verstanden werden: Das Theologumenon von Jahwes totaler Macht bildet die Grundlage der Auferstehungs-Hoffnung». G. J. Botterweck, *Marginalien zum alttestamentlichen Auferstehungsglauben*: WienZeitschrKundMorg 54 (1957) 8.

[11] «Una nube se disipa y se va; así, quien baja al *sheol*, no sube» (Job 7,9).

su parte, traza lo que pudiéramos llamar la triple dimensión del poder de Dios; Dios ha ofrecido a Ajaz un milagro sobre la tierra: la liberación militar del peligro en que se halla (Is 7,7ss); como signo de que Dios tiene ese poder sobre la tierra, se ofrece un milagro en el cielo o en el «sheol»: «Pide para ti una señal de Yahveh, tu Dios, bien sea en lo profundo del *sheol* o de arriba, en lo alto» (v.11). Tierra, cielo y «sheol» son así las tres dimensiones en las que el poder de Yahveh puede ejercitarse.

Supuesta esta extensión del poder de Yahveh, comienza a formularse, de modo explícito, que El puede liberar del «sheol»: «Yahveh hace morir y hace vivir, hace bajar al *sheol* y hace subir de él» (1 Sam 2,6). Probablemente, a pesar de su construcción verbal, la idea aquí expresada debe ser interpretada en el sentido atenuado del refrán castellano: «Dios aprieta, pero no ahoga»; lleva a la tribulación casi desesperada, pero salva de ella; pone en el inminente peligro de muerte (descrito ya anticipadamente como un bajar al «sheol»), y libra de ese peligro [12]. Sin embargo, en el judaísmo tardío la frase cobrará su sentido más estricto: «Pues tú tienes poder de vida y de muerte; llevas dentro de las puertas del hades y sacas de allí» (Sab 16,13). El sentido es ya de vuelta a la vida después de haber muerto, no sólo porque la expresión empleada significa llevar, no a las puertas del hades, sino *dentro* de ellas [13], sino también por la contraposición que el versículo 14 supone entre el poder del hombre y el poder de Dios: mientras que el poder de Dios tiene toda la amplitud descrita en el versículo 13, el del hombre se extiende a matar (enviar el alma al «sheol»), pero no puede hacer volver al alma de allí; «el hombre puede matar por su maldad, pero, salido el espíritu, no le hace volver, ni retorna el alma una vez recogida allá» (v.14).

[12] Cf. G. Bressan, F.D.P., *Samuele* (Marietti 1954) p.74, quien comenta: «[Il Signore] mette la vita a repentaglio, per es. con la malattia o lasciandola circondar di pericoli, e la ridona poi fiorente». Es la misma idea expresada en Deut 32,39: «Ved ahora que soy yo, yo mismo, y fuera de mí no existe otro Dios; yo hago morir y yo hago vivir; hiero y yo mismo sano; y nadie se substrae de mi mano».

[13] El texto griego dice: κάταγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις. Atendiendo no sólo a las palabras del v.13, sino a la contraposición de este versículo con el siguiente, comenta F. Feldmann: «V 13 will nicht bloss sagen, dass Gott jemanden in Todesgefahr fallen und ihn wieder daraus erretten kann (vgl. Deut 32,39; 1 Sam 2,6; Tob 13,2), sondern geht weiter und spricht eindeutig aus, dass Gott die getrennte Seele wieder mit dem Körper vereinigen kann, während der Mensch wohl töten, aber die getrennte, in die Unterwelt aufgenommene Seele nicht wieder zurückführen kann. Die Unterwelt ist dargestellt als ein durch Tore verschlossener Ort, aus dem nur Gott befreien kann (Ps 48,16)». *Das Buch der Weisheit* (Bonn 1926) p.110. Cf. también E. Osty, P.S.S., en *La Sainte Bible* de L'Ecole Biblique de Jérusalem (Paris 1956) p.887.

Supuesta esta fe en el poder de Dios, puede surgir, en el espíritu del justo, la esperanza de que Yahveh lo saque del «sheol» y lo lleve consigo. Es la esperanza expresada en los salmos místicos [14]. Pero entre ellos merece aquí especial mención el salmo 16, en el cual esta esperanza de liberación del «sheol» adquiere la forma de esperanza en la resurrección corporal [15]. En el versículo 9 de ese salmo, la expresión «mi mismo cuerpo descansará en seguridad» es una alusión a la muerte y a la paz del sepulcro [16]; «pues no has de abandonar en el *sheol* mi alma» (v.10) es una idea común a los otros salmos místicos (Sal 49 y 73); como elemento nuevo, se añade: «ni harás que tu santo contemple la corrupción» (v.10), lo que significa una liberación del cuerpo mismo [17]. El versículo 11 describe la nueva vida [18], a la que ese santo resucitará [19].

[14] Entendemos con esta denominación Sal 16[15] 49[48] y 73[72], como hemos hecho notar en el apartado que les hemos dedicado en el capítulo anterior.

[15] «Das in Ps 49 und 73 aus dem Gottesverhältnis erwachsene Postulat wird vom Ps 16 und 17 als gesicherter Besitz des Glaubens ausgesprochen und insofern erweitert, als die Form des Lebens bei Gott als Auferstehung zu einem neuen Leben gekennzeichnet wird». O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament* (Mainz 1951) p.88. En nuestra exposición prescindimos del salmo 17, por parecernos el 16 más claro.

[16] Para la exégesis, cf. Schilling, o.c., p.49ss.

[17] Sobre la cuestión por qué el verbo «šahat» se debe traducir aquí por «corrupción» y no por «fosa», cf. A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 (Volg. 15)*: Bibl 14 (1933) 417-420.

[18] Por el v.11 excluye F. Nötscher que se pueda tratar en este salmo de una larga vida terrena en oposición a una muerte prematura: *Die Psalmen* (Würzburg 1947) p.27.

[19] A nuestro juicio, el salmista habla en este salmo, de alguna manera, de sí mismo, lo cual no excluye, en modo alguno, que hable también del Mesías. Para el sentido mesiánico de este salmo, cf. G. Castellino, *Libro dei Salmi* 2.ª ed. (Torino 1960) p.274s. El sentido mesiánico debe, sin duda alguna, ser mantenido; cf. Denz. 2272 (3750).

Otros elementos veterotestamentarios de preparación ideológica del tema de la resurrección

Además de la idea central del poder de Dios, una serie de elementos bíblicos contribuyen a preparar la idea de resurrección. Cuando, en un momento histórico culminante, Dios la revele, su palabra no caerá sobre un mundo ideológico incapaz de comprenderla.

Ante todo, es importante la idea de Yahveh como Dios de la vida y dador de la vida. Este segundo aspecto es fundamental: Dios no conserva la vida celosamente para sí, sino que la da liberalmente [20]. Más aún, la muerte entra en la historia contra su voluntad, por culpa del hombre, por el pecado del hombre (cf. Gén 2,17; 3,19) [21]. «Que no fue Dios quien hizo la muerte, ni se huelga con el exterminio de los vivos; pues todo lo creó para que existiera» (Sab 1,13s). «Porque Dios creó el hombre para la inmortalidad, y lo hizo imagen de su propia eternidad; mas, por envidia del diablo, la muerte entró en el mundo» (Sab 2,23s).

La existencia de la muerte humana es fruto de un pecado y, por ello, contra el plan primero de Dios. Tal persuasión planteaba la pregunta, que finalmente obtendría respuesta afirmativa, de si Dios, de un modo o de otro, no restablecería su plan primitivo.

Esa victoria de Dios no podía parecer imposible a los ojos de ningún judío, y no sólo por sus concepciones teóricas sobre la omnipotencia de Yahveh. El poder de Dios de vencer a la muerte se le hacía perceptible en las narraciones veterotestamentarias de milagros de resurrección. Sin duda, tales narraciones contienen un volver a la vida que no es definitivo (el

[20] Es curioso el contraste de mentalidad que representa, p.ej., el *Poema de Gilgamesh:* «When the gods created mankind, death for mankind they set aside, life in theis own hands retaining». *The Epic of Gilgamesh, Old Babylonian Version* 3,3ss: en *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edited by J. B. PRITCHARD, 2.ª ed. (Princeton 1955) p.90. El texto puede verse también en CH.-F. JEAN, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ* t.2 (París 1923) p.100; *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, herausgegeben von H. GRESSMANN (Berlin-Leipzig 1926), p.194.

[21] Sobre los problemas exegéticos de estos pasajes del Génesis, cf. A. CHAZELLE, *Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu?:* NouvRevTheol 89 (1967) 1043-1068.

resucitado morirá de nuevo), pero son significativas del poder de Dios sobre la muerte. Los libros de los Reyes hablan de Elías (1 Re 17,22) y de Eliseo (2 Re 4,34ss) como obradores de resurrecciones; 2 Re 13,21 relata una resurrección al contacto de un cadáver con los huesos de Eliseo ya muerto.

Pero la victoria de Dios sobre la muerte estaba también sugerida por otros relatos que no contienen la idea de resurrección, como los que acabamos de reseñar; pero, desde otro punto de vista, los superan, en cuanto que afirman una comunidad personal de vida interminable de todo el hombre vivo con Yahveh: nos referimos a los relatos sobre Henoc (Gén 5,24) y Elías (2 Re 2,9ss), a los que Dios toma consigo.

Estas narraciones, sin embargo, hacían meramente verosímil la idea de una restitución del plan primero de Dios. El paso de la verosimilitud a la esperanza se debe, muy en primer lugar, al deseo místico de intimidad con Dios. Y no olvidemos, para valorarlo, que ese anhelo místico, cuando es auténtico, como el reflejado por los autores inspirados, no se realiza sin una actuación de la gracia de Dios [22]. Por otra parte, es el hombre todo el que desea la intimidad con Yahveh, como, dentro de los salmos místicos, lo muestra el salmo 16: el hombre desea no sólo que una parte de él perviva en intimidad con Dios, sino entrar todo él en esa intimidad [23].

La idea de intimidad del justo con Dios es prácticamente equivalente a la idea de retribución para el hombre que es fiel a Yahveh. A esa misma idea se llega a través del concepto de la justicia de Dios. Es verdad que la justicia de Dios y la retribución se expresan, a veces, con el pensamiento de que, mientras el justo es liberado del «sheol» y llevado a la intimidad con Yahveh, el impío es dejado en el «sheol» (planteamiento que no contiene la idea de resurrección) [24]; pero más tarde la noción de una resurrección para la vida formará un paralelismo

[22] Cf. C. SPICQ, O.P., *L'Epître aux Hébreux* t.2 (Paris 1953) p.348 (comentando 11,10); allí, citando a Vaughan, escribe Spicq: «Il y a un instinct d'immortalité dans la sainteté. Celui qui vit avec Dieu sait qu'il vivra toujors (Mt 22,32: οὐκ ἐστὶν [ὁ] Θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων)».

[23] «Tú me enseñarás el camino de la vida; delante de tu rostro, plenitud de alegría; a tu diestra, delicias eternas» (Sal 16,11). Son las palabras con las que el salmo 16 describe la vida del hombre resucitado junto a Yahveh.

[24] Con la excepción del salmo 16, como ya hemos indicado.

de contraste con la noción de una resurrección para el oprobio [25]: los conceptos de retribución y resurrección comienzan así a presentarse ligados entre sí.

La preparación literaria del tema de la resurrección: la resurrección nacional

Aparte de los pasajes ya estudiados que preparan ideológicamente la revelación de la resurrección, hay otros que la preparan en un plano literario. Se trata de textos que no hablan de resurrección personal. Se refieren al destino nacional de Israel. Pero ese destino, con su profunda crisis histórica y la esperanza de una restauración después de ella—esperanza de restauración ligada a los tiempos mesiánicos—, es expresado con los términos de muerte y resurrección. A veces es una descripción llena de viveza. La imagen así descrita podrá ser un cuadro literario en el que posteriormente se expresará la revelación de la resurrección personal, que tendrá lugar al fin de los tiempos.

Un pasaje de Oseas (6,1s) suele citarse con frecuencia como perteneciente a este tipo de textos: «En su angustia me buscarán [diciendo]: Venid, volvamos a Yahveh; pues El dilaceró, mas nos curará; hirió, pero nos vendará. En un par de días nos dará la vida y al día tercero nos levantará y viviremos en su presencia». Sin embargo, la imagen empleada por Oseas no es, en realidad, la de resurrección, sino la de curación de un herido. Por ello es preferible no considerar este pasaje entre los que tocan el tema de la resurrección nacional [26].

Mucho más importante es la visión de Ezequiel 37,1-14, acerca de los huesos áridos que resucitan a nueva vida. Y no es que allí se trate de resurrección personal [27]. El v.11 es explícito sobre este punto: «Hijo del hombre, estos huesos son toda la casa de Israel». Se trata, por tanto, de un Israel destrozado, sin esperanza humana de restauración, que puede ser comparado a un campo lleno de huesos secos: «He aquí que van diciendo: ¡Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, se acabó con nosotros!» (v.11). Sobre ese Israel, cuya ruina es descrita como muerte y esqueletos, recae la profecía de restauración después del exilio, expresada a través de una imagen de resurrección: «Por tanto, profetiza y diles: Así habla el Señor, Yahveh: He aquí que yo abriré vuestras tumbas, y os haré subir de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os introduciré en la tierra de Israel. Y conoceréis que yo soy Yahveh cuando abra vuestras tumbas y os haga subir de vuestros sepulcros, pueblo mío» (v.12s). A pesar de que en esta perícopa no se trata de la resurrección personal, su importancia teológica es muy grande. Ante todo, contiene una clara afirmación de que Dios puede hacer resucitar: éste es precisamente el punto de referencia de todo el pasaje; Dios, que puede hacer volver a la vida a unos huesos secos, realizará la restauración de Israel [28]. Por otra parte—y es un segundo dato teológico de gran interés—, la visión de Ezequiel tiene un claro paralelismo con la narración genesíaca de la creación del hombre. Del mismo modo que en el Génesis, también en la visión de Ezequiel hay, ante todo, una reconstrucción de los cuerpos (v.8); en un segundo momento (v.9s), el «ruach» viene sobre ellos y vuelven así a la vida [29]. La importancia de este paralelismo es clara: Dios, que creó al hombre, puede igualmente resucitarlo [30].

[25] Como veremos, éste es el planteamiento de Dan 12,2.

[26] Para toda la cuestión, cf. LARCHER, a.c.: LumVie n.3 (avril 1952) p.16.

[27] L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes, Ezéchiel*: en L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible* t.7 (Paris 1946) p.584, cita algunos Santos Padres que habrían entendido el pasaje en el sentido de resurrección de la carne al final de los tiempos.

[28] «Néanmoins le texte dit davantage. Il nous met en présence d'une vision, qu'Ezéchiel déclare avoir reçue et qui doit déborder la situation concrète qu'elle vise. La question posée au début par Dieu, avant l'application symbolique, concerne la possibilité d'une résurrection réelle. D'autre part, il y a un lien logique entre les deux tableaux successifs de cette vision: Jahvé ressuscitera son peuple de même qu'il peut ou veut ressusciter les morts. Aussi Ezéchiel reçoit au moins l'assurance que Dieu peut opérer un tel miracle. Bien plus, comme il admettait déjà de lui-même, d'après sa réponse au verset 3, cette possibilité, Dieu semble lui avoir fait entrevoir qu'il veut ressusciter les morts». LARCHER, a.c.: LumVie n.3 (avril 1952) p.17. La última insinuación de Larcher, según la cual el texto no sólo indicaría que Dios *puede* resucitar, sino que llegaría a sugerir que *quiere* resucitar a los muertos, no nos parece del todo clara.

[29] Cf. F. SPADAFORA, *Ezechiele* (Torino 1960) (ristampa) p.271s, comentando los v.4ss.

[30] Con esto, evidentemente, afirmamos algo completamente distinto de lo que entienden Stange o Thielicke cuando conciben la resurrección como una nueva creación del hombre (creación total de un hombre que por la muerte ha dejado totalmente de existir); véase la posición de estos teólogos protestantes explicada en el c.2, párrafo sobre «Los caminos de la negación de la escatología intermedia en la teología protestante actual».

En la profecía de Isaías existen otros pasajes sobre el mismo tema de la resurrección nacional. Es sugestivo Is 25,8: «Destruirá para siempre la muerte y borrará el Señor, Yahveh, las lágrimas de todos los rostros, y apartará de toda la tierra la ignominia de su pueblo». Sin embargo, esta profecía sobre la destrucción de la muerte no debe ser entendida en el sentido de San Pablo, según el cual sucederá precisamente por la resurrección final y definitiva de los muertos al fin de los tiempos [31]. En el contexto de Isaías se trata de la reconciliación de los pueblos en los tiempos mesiánicos; Yahveh quitará de los pueblos paganos el velo que los entristece (v.7), pues El los invita a la alegría del convite mesiánico (v.6). Este ambiente tiene un sentido de reconciliación entre los pueblos. Dentro de este contexto, la supresión de la muerte es más bien la supresión de la muerte violenta, la supresión del derramamiento de sangre [32], la paz paradisíaca que será recobrada [33].

Más importante es Is 26,19: «Tus muertos vivirán, sus cadáveres resucitarán; despertaos y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces, y la tierra parirá los *refaim*». La imagen es tan fuerte—la tierra, como un inmenso seno materno, que da a luz los muertos que contiene en su interior («sheol»)—, que no faltan exégetas que piensan que el texto contiene una clara afirmación profética de la resurrección individual al fin de los tiempos [34]. Personalmente pensamos que ello no es seguro. El contexto subraya demasiado el contraste de la prosperidad nacional, ya lejana, de los tiempos de David y Salomón, y la desgracia actual [35], para no hacer verosímil que se trate aquí de la restauración nacional, incluso de la repoblación de Palestina con la vuelta de los exilados, considerados metafóricamente como muertos, encerrados en un «sheol» (¡metafórico!) de cautividad [36].

[31] «El último enemigo que será destruido es la muerte» (1 Cor 15,26)

[32] Cf. Is 11,9: «Pues no obrarán mal ni causarán daño en toda mi montaña santa; porque llena está la tierra del conocimiento de Yahveh como las aguas cubren el mar».

[33] Cf. P. Auvray en una nota a Is 11,6, en *La Sainte Bible* de L'Ecole Biblique de Jérusalem, p.1001.

[34] Así, p.ej., F. Nötscher, *Altorientalischer und Alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburg 1926) p.159; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes* (Tübingen 1967) p.83s.

[35] Cf. v.15s: «Has multiplicado a la nación, Yahveh; has multiplicado a la nación, te has glorificado, has ensanchado todos los confines del país. Yahveh, en la aflicción de tu castigo clamamos desde la angustia, pues tu reprimenda había venido sobre nosotros».

La resurrección personal en el Antiguo Testamento

Ya hemos visto cómo, a través de la idea del poder de Dios sobre el «sheol», llegaba el autor del salmo 16 a expresar su esperanza de que Dios lo libere del «sheol» mediante una resurrección corporal. Con respecto a esta esperanza de resurrección corporal, Job 19,25ss ha sido considerado, durante mucho tiempo, un pasaje clásico. Y ciertamente en él afirmaría Job, con absoluta claridad, su fe en su propia resurrección si el texto hubiera de ser leído como se halla en la Vulgata [37]. Parece, sin embargo, que la perícopa debe traducirse así: «Sé que mi defensor (gō'ēl) vive. El, el último, se alzará sobre el polvo [38]. Y cuando mi piel hubiera sido destruida, veré a Dios sin mi carne; yo mismo le veré propicio para conmigo; y cuando le haya visto con mis propios ojos, no me será ya enemigo; mis entrañas se consumen por esta avidez» [39]. Si se traduce así [40], la idea es distinta: espero que después de mi muerte

[36] Cf. Larcher, a.c.: LumVie n.3 (avril 1952) p.19. Defiende también que se trata de resurrección nacional H. H. Rowley, *Future Life in the O. T.*: CongrQuart 33 (1955) 125.

[37] «Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo».

[38] H. Junker escribe: «entweder über dem Staub des Job, also, wenn er im Grabe liegt, oder wahrscheinlicher, wenn alle Menschen oder die ganze Schöpfung zu Staub geworden sind und Gott als 'der Letzte' übrig bleibt vgl Is 44,6; 48,12. Die Vorstellung von einem letzten Spruch Gottes über alles Recht und Unrecht in der Welt is hier sicher wenigstens als Ansatzpunkt gegeben». *Das Buch Job* (Würzburg 1951) p.44s. Personalmente, sin embargo, creeríamos que el contexto (que el v.26 impone) hace más probable la primera interpretación (es decir: sobre el polvo de Job).

[39] Literalmente: «mis riñones han perecido».

[40] Todo el problema del texto hebreo está en que el verbo «niqqĕfū» se puede traducir por «ser destruido» o por «rodearse». Según la traducción que se elija, Job verá a Dios sin carne o con carne. A. Vaccari traduce de la segunda manera («rodearse») y, por ello, entiende el texto, de la resurrección (*La Sacra Bibbia* a cura del Pontificio Istituto Biblico, t.4 [Firenze 1949] p.53). El contexto, sin embargo, parece que hace más probable la traducción primera: «une telle profession de foi en la résurrection [como la que supondría la traducción segunda] rend incompréhensibles les réactions de Job et les raisonnements de ses amis dans les chapitres suivants». Larcher, a.c., p.20,

veré[41] que Dios vindicará mi inocencia[42]. El texto no contendría ulteriores indicaciones sobre el modo (probablemente transitorio) como Job espera ver esa acción de Dios; mucho menos estaría indicada la resurrección corporal como modo concreto.

Habiendo considerado Is 26,19 como texto dudoso, que probablemente debe ser entendido de la resurrección nacional, hemos de retrasar hasta Dan 12,1ss (aparte de lo ya dicho sobre el salmo 16) la primera afirmación cierta sobre la resurrección personal. Como escribe Schilling, «el anuncio de la resurrección en Daniel es indiscutido e indiscutible»[43]. El texto dice: «Y en aquel tiempo surgirá Miguel, el gran príncipe, constituido defensor de los hijos de tu pueblo, y será época de angustia cual no ha habido desde que las naciones existen hasta aquel momento; y en aquel tiempo será librado tu pueblo: cuantos se hallen inscritos en el libro. Y muchos de los que duermen en la región del polvo[44] se despertarán, éstos para la vida eterna, aquéllos para el oprobio, para eterna ignominia[45]. Y los sabios brillarán como el resplandor del firmamento, y quienes enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas por siempre, eternamente». La afirmación de la resurrección en este texto es clara[46]. La expresión «en aquel tiempo», que aparece dos veces en el versículo 1, es una expresión vaga,

[41] Parece que, al menos, hay que mantener este punto. Sin duda, de aquí se sigue que Dios, con una intervención transitoria, sustrae a Job, durante un breve intervalo, de la condición común que se da en el «sheol» (como se expresa LARCHER, l.c.). Junker afirma más: «Job drückt also hier die Hoffnung aus, dass es schliesslich doch, wenn auch erst nach seinem Erdendasein Zutritt zu Gott finden wird». *Das Buch Job* (Würzburg 1951) p.45. Esto significaría, según parece, que habría que interpretar este texto en el mismo sentido que los salmos 49 y 73. Pero frente a esta interpretación está la dificultad que expresan las palabras de Larcher que hemos transcrito en la nota precedente.

[42] La oscuridad del texto, por lo demás, aparece en la diversidad de interpretaciones que se han dado de él (aunque, evidentemente, no todas son igualmente probables). Una breve indicación de las diversas direcciones puede verse en H. LUSSEAU, *Les autres Hagiographes, Job:* en ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible* 4.ª ed. t.1 (Tournai 1959) p.649, en nota.

[43] *Auferstehung:* BibTheolWört 1,97.

[44] «La región del polvo» es el «sheol». Creemos que debe traducirse «en la región del polvo», y no «in terrae pulvere», como traduce la Vulgata.

[45] La Vulgata traduce: «alii in opprobrium ut videant semper».

[46] Schilling *(Auferstehung:* BibTheolWört 1,97) opina, contra Beutzen y Nötscher, que en el v.13 se promete a Daniel la resurrección personal, aunque en tal versículo no se encuentra el término técnico «qum». El texto dice: «Mas tú, ve y descansa, y te levantarás al fin de los días para [recibir] tu suerte».

frecuente en los profetas, que se refiere a los últimos tiempos de la historia del pueblo de Israel, pero en una perspectiva en la que se superponen la idea de los tiempos mesiánicos y la idea del tiempo final del mundo[47]. La frase «muchos de los que» ha sido, a veces, interpretada como indicativa de una resurrección parcial[48]; mientras que para otros[49], la frase sería en sí universal, aunque limitada por el contexto al pueblo de Israel (a la totalidad del pueblo de Israel)[50]. En realidad, «muchos» (rabbim) no se opone a «todos», sino a «pocos», y prácticamente debe traducirse por «la multitud»[51]; la partícula «min» (la preposición «de» en la fórmula «muchos *de* los que») es con frecuencia meramente explicativa (y no un partitivo), de modo que «muchos de los que duermen» puede traducirse: «la multitud, es decir, los que duermen»[52]. Personalmente, sin embargo, no creemos que se deba ser excesivamente rígidos en limitar la universalidad del texto a sólo el pueblo de Israel; a nuestro juicio, en los que resucitan «para oprobio, para eterna ignominia», hay una alusión a «los perseguidores»[53], lo cual abriría la puerta a una perspectiva más universal, en cuanto que el texto iría así más allá de los límites de Israel y afirmaría que, al menos, algunos no israelitas habrían de resucitar.

[47] La separación de estos dos planos, superpuestos en la perspectiva profética, se hace en el Nuevo Testamento por la idea de una segunda venida de Cristo, posterior a su primera venida.

[48] R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1956) p.115; H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel* (London 1956) p.171.

[49] O. SCHILLING, *Der Jenseitsgedanke...* p.638; O. PLÖGER, *Das Buch Daniel* (Gütersloh 1965) p.171.

[50] Nótese la expresión del v.1: «y en aquel tiempo será librado tu pueblo: cuantos se hallen inscritos en el libro». Debe reconocerse que Israel constituye la perspectiva primaria del pasaje; véanse, sin embargo, nuestras matizaciones en el texto y la cita de Volz que transcribimos en la nota 53.

[51] Cf. Is 53,12 («llevando los pecados de muchos»); Mt 20,28 («dar su vida como rescate por muchos»); 26,28 («que es derramada por muchos para remisión de los pecados»); Rom 5,15 («pues si por el delito de uno solo murieron muchos»; el v.12 había dicho: «y así la muerte pasó a *todos* los hombres»).

[52] Cf. GESENIUS, *Hebräische Grammatik* § 119, w, nota 2. En realidad, en castellano la expresión «la multitud de los que duermen» tampoco tiene sentido partitivo.

[53] Volz, quien, por lo demás, sostiene, para este texto, una resurrección parcial de Israel, afirma, por otra parte, esta apertura: «vermutlich sind nämlich unter die, die zur Verdammnis aufwachen, auch ausserisraelitische Feinde, die Erzbedrücker der Frommen, einbegriffen». *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* 2.ª ed. (Tübingen 1934) p.14.

El libro 2.º de los Macabeos testifica una amplia difusión, dentro del pueblo de Israel [54], de la fe en la resurrección [55]. Especialmente interesante es el relato del martirio de los siete hermanos en el c.7,1-29. Los versículos de mayor importancia doctrinal son: 9 11 14 23 y 29. En el v.11 («Del cielo tengo estos miembros; por amor de sus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de El»), el tercero de los hermanos afirma su esperanza de recuperar «otra vez» los mismos miembros que ahora pierde (identidad del cuerpo antes y después de la resurrección); es la misma esperanza que expresará, más adelante (14,46), Razías en el momento de su muerte heroica [56]. La frase del v.14, con que el cuarto hermano increpa al rey, «para ti no habrá resurrección para la vida», no significa necesariamente que el joven que habla no creyera en una resurrección de los impíos en el sentido del texto, ya citado, de Daniel; la frase no afirma simplemente: «para ti no habrá resurrección»; sino: «para ti no habrá resurrección *para la vida*»; ambos conceptos en Daniel, por ejemplo, eran claramente distintos. Por lo demás, hay que confesar que en el libro 2.º de los Macabeos no se hace mención alguna de la resurrección de los impíos [57]. Según el v.29, la resurrección sucederá «en el tiempo de la misericordia», lo que es ciertamente una expresión en sí muy vaga, pero que probablemente debe ser interpretada como la fórmula (también vaga en sí) «en aquel tiempo», que usa Daniel y que ya hemos explicado; es decir, probablemente se trata de los tiempos mesiánicos, concebidos simultáneamente

[54] Como ya hicimos notar al estudiar *La escatología intermedia en el segundo libro de los Macabeos*, en el c.2 nota 96, esta amplia difusión de la fe en la resurrección coexiste con la pervivencia de la concepción del «sheol» en otros ambientes (cf. Eleazar: 2 Mac 6,23); allí hacíamos notar que el mismo fenómeno de coexistencia de las dos concepciones distintas perdura en tiempos de Jesús: fariseos y saduceos, respectivamente.

[55] Para la cuestión, cf. la primera parte del artículo de W. MARCHEL, *De resurrectione et retributione statim post mortem secundum 2 Mach comparandum cum 4 Mach:* VerbDom 34 (1956) 328-335.

[56] «Allí, completamente exangüe, se arrancó las entrañas, las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió».

[57] Aun suponiendo una fe en la resurrección de solos los justos, no se debería confundir la no resurrección de los impíos con su total aniquilación. Hoffmann escribe sobre la hipótesis de que se trate sólo de resurrección de justos: «Letztere Annahme macht es nicht nötig, das Ausgeschlossen-Sein von der Auferstehung mit einer totalen Vernichtung gleichzusetzen. Vielmehr ist dann jüdischem Denken entsprechend ein 'ewiges Sein in der Scheol' anzunehmen». *Die Toten in Christus* p.92.

como los tiempos finales de la historia de Israel. Una primera lectura del libro 2.º de los Macabeos puede dejar la impresión de que en él la resurrección (para la vida) se afirma sólo para los mártires (c.7) y para los que mueren heroicamente (c.14: Razías); sin embargo, Judas Macabeo piensa—y su modo de pensar es alabado por el hagiógrafo—que todos «los que mueren piadosamente» (2 Mac 12,45) obtendrán esa resurrección, calificada por él como «una magnífica recompensa»; a pesar de las circunstancias bélicas en que Judas expresa su pensamiento, creeríamos arbitrario recortar la fórmula «los que mueren piadosamente» a la muerte martirial o heroica.

La resurrección en el Nuevo Testamento. Observaciones generales

Los tiempos del Nuevo Testamento, como realización mesiánica, han introducido una clarificación fundamental dentro de la concepción escatológica: la idea de una doble venida del Mesías, es decir, la idea de la segunda venida del Señor. Prescindiendo del problema de una posible espera de la parusía como cercana en el cristianismo primitivo—problema que no podemos discutir aquí [58]—, ya la mera afirmación de una segunda venida de Cristo (no nos interesa ahora si cercana o lejana) rompe, por sí sola, la superposición de planos característica en los profetas y que hemos señalado al explicar la fórmula de Daniel: «en aquel tiempo».

Es, teológicamente, muy importante señalar que en el Nuevo Testamento se habla de la resurrección de dos modos diversos: unas veces, de la resurrección universal, y otras, de la resurrección de los justos; estos dos modos de hablar de la resurrección no sólo difieren en la extensión («todos» o «los justos», respectivamente), sino que implican contextos diversos: el primer modo se concibe como condición previa para que se tenga el juicio final (de salvación o de condenación), y tiene, por tanto, un sentido neutral [59]; el segundo modo presenta la

[58] Más que el problema apologético, nos parece aquí interesante el problema de una valoración teológica de la «Naherwartung»; para tal valoración, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich* (Einsiedeln 1966) p.9-24.

[59] No se confunda esta resurrección «para ser juzgados», que tiene, como decimos en el texto, sentido neutral, con la «resurrección de juicio», de que habla Jn 5,29, que tiene sentido peyorativo y que hay que traducir

resurrección como una realidad que es objeto supremo de la esperanza cristiana, como una participación en la resurrección de Cristo, participación fundada en la comunidad de vida con El y en la recepción del Espíritu Santo [60]. Estos dos modos de presentar la resurrección aparecen tanto en las palabras del Señor como en la doctrina de San Pablo.

Las palabras del Señor

a) *La resurrección universal.*

Jn 5,28s constituye un texto fundamental, construido con clara alusión a Dan 12,2. Jesús dice: «Llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz [la voz del Hijo de Dios, como ha dicho el v.25, en virtud de un poder recibido por ser «Hijo del hombre», según v.27], y saldrán los que obraron el bien, para resurrección de vida; los que obraron el mal, para resurrección de condenación». Adviértase la expresión «todos los que están en los sepulcros» [61], es decir, todos los muertos: universalidad de la resurrección (v.28), que comprende a los justos y a los injustos (v.29: «los que obraron el bien», «los que obraron el mal») [62].

b) *La resurrección de los justos.*

Jn 6,55: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día». Adviértase que la resurrección sucederá «en el último día». El v.57 contiene expresiones paralelas: «El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él», que comparadas con el v.55 muestran que la resurrección para la vida eterna se fundamenta en una comunidad con Jesús: en el hecho de que uno permanezca en Cristo y Cristo en él.

Lc 14,14: «Y serás dichoso, porque [los pobres, mancos, cojos y ciegos] no tienen con qué recompensarte, pues se te dará la recompensa en la resurrección de los justos». Compárese la expresión «la resurrección de los justos» con la «resurrección de la vida» de que habla Jn 5,29.

por «resurrección de condenación»; sobre la fórmula de Jn 5,29, cf. lo que hemos escrito en el c.1 nota 66.

60 Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge* 6.ª ed. (Gütersloh 1956) p.115s.

61 Recuérdese la fórmula de Dan 12,2: «muchos de los que duermen». Ya hemos indicado, dentro de las discusiones que existen en torno a ella, la explicación de su sentido que nos parece más razonable. La expresión de Jesús, por su claridad misma, quita toda ambigüedad, que sería todavía posible en torno a Dan 12,2.

62 Cf. Mt 25,46; el juicio final, de que se habla en esta perícopa, será en el tiempo de la parusía, como consta por el v.31.

La doctrina de San Pablo

Si buscamos la doctrina de San Pablo sobre la resurrección exclusivamente en las epístolas, hay que confesar que San Pablo *explícitamente* habla sólo de la resurrección de los justos [63]. Pero es claro que la doctrina de San Pablo sobre este punto no debe buscarse exclusivamente en las epístolas. El libro de los Hechos nos ha conservado testimonios de la predicación oral de Pablo, y en ella el Apóstol hablaba tanto de la resurrección de los justos como de la resurrección de los impíos [64]. No es difícil entender el porqué de este diverso planteamiento; probablemente depende de la diversidad de auditorios o destinatarios: en las epístolas, Pablo se dirige a los cristianos, es decir, a los «santos» (la fórmula es muy paulina), de los cuales podía y debía suponer que, como caso normal, alcanzarían la resurrección para la vida (naturalmente, en la hipótesis de que son verdaderamente cristianos, o sea, «santos») [65]. Ante los no cris-

63 Cornely y Godet opinan que en 1 Cor 15,26 se afirma implícitamente la resurrección universal; creemos que tiene razón Prat al no considerar sus argumentos como decisivos; cf. *La Théologie de Saint Paul* t.2 38.ª ed. (París 1949) p.439s. Si se quiere buscar en las epístolas paulinas afirmaciones implícitas sobre la resurrección universal, quizá sea mejor camino atender a los pasajes en los que se habla de la universalidad del juicio, en conexión con la parusía y como un juicio que se realizará con respecto a los vivos y a los muertos (a los vivos testigos de la parusía y a los muertos resucitados); así, p.ej., Rom 2,16; 14,10; 2 Cor 5,10 (si es que en este pasaje se habla del juicio final y no del juicio particular; para esta cuestión véanse las referencias que hemos hecho en el c.1 nota 63); 2 Tim 4,1 (vale la pena comparar estos pasajes con Act 17,31).

64 Según Hebr 6,2, la resurrección (tanto de los justos como de los impíos, pues está en conexión con el juicio o, en otras palabras, es resurrección para que los hombres sean juzgados) se encuentra entre las doctrinas fundamentales del «kerygma» apostólico, juntamente con la predicación de la penitencia, la fe en Dios, el bautismo y la imposición de manos.

65 Según la Const. dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, c.2 n.14, el que no es «santo», es decir, el que no está en estado de gracia santificante, no está plenamente incorporado a la sociedad de la Iglesia, aunque tenga todos los demás elementos por los que uno se llama católico; tal es el sentido de la fórmula «Spiritum Christi habentes», que emplea el Concilio; cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relatio de n.14, olim n.8*, littera G, p.50: «Quia *peccatores* Ecclesiae non *plene* incorporantur, etsi ad

tianos, como es el caso de la predicación en el libro de los Hechos a que venimos aludiendo, la verdad de la resurrección tenía que ser expuesta en toda su amplitud y en su sentido neutral de condición previa para el juicio universal y final, que puede tener el resultado de salvación o condenación [66].

a) *La resurrección universal.*

En Act 24,15, Pablo se presenta ante el tribunal de Félix (por tanto, ante un auditorio no cristiano, compuesto por romanos paganos y acusadores judíos) como participante, en este punto, de una fe común con no pocos judíos (los fariseos), «teniendo en Dios la esperanza, que también ellos mismos aguardan, de que ha de haber resurrección, tanto de justos como de injustos». En el versículo siguiente (v.16) se alude a la necesidad de «conservar sin tropiezo la conciencia», lo que demuestra una conexión entre la resurrección y un juicio: el juicio que en su sermón en Atenas Pablo expresará con fórmula absolutamente universal («va a juzgar al mundo», Act 17,31). Todo ello es indicativo del modo como hay que concebir la universalidad e incluye, incluso por el sentido absoluto de esa universalidad, una alusión al tiempo de la resurrección, que tiene que ser concebido como final.

b) *La resurrección de los justos.*

Por tratarse de un tema central en las epístolas, hay en él un gran desarrollo teológico y una gran riqueza de matices; es por ello posible exponerlo con un cierto detenimiento analítico.

1. Partamos, ante todo, del hecho de la resurrección de Cristo, que será un constante punto de referencia. Para Pablo se trata de un hecho de importancia central [67], que es explícitamente incluido como esencial cuando formula la más breve síntesis del contenido de la fe cristiana: «Si confesares con tu boca que Jesús es Señor (Κύριος) y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rom 10,9).

2. Sin duda, no es explicable la importancia central que se atribuye a la resurrección de Cristo sino porque se la concibe no como un hecho cerrado en sí mismo, sino como el comienzo de un proceso que va a continuarse envolviéndonos también a nosotros. Por ello, el hecho de la resurrección de Cristo es calificado como «primicia». Así Pablo expone, ante todo, el principio fundamental de la importancia central de la resurrección de Cristo: «Si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación es vacía, vacía es también vuestra fe» (1 Cor 15,14). Pero pasa después a justificar esa importancia insistiendo en que sin ese hecho no podríamos tener esperanza de nuestra propia resurrección gloriosa: «Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana; estáis todavía en vuestros pecados. Entonces también aquellos que durmieron en Cristo han perecido. Si tenemos puesta en Cristo nuestra esperanza sólo para esta vida, somos los más desgraciados de todos los hombres. Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que duermen» (v.17-20) [68]. El proceso completo es explicado poco después: «Las primicias, Cristo; después, los de Cristo, en su advenimiento; luego, el fin» (v.23s) [69]. Este proceso explica que Cristo sea llamado por Pablo «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18) [70].

3. Supuesto este proceso, nuestra resurrección gloriosa adquiere el sentido de prolongación de la resurrección de Cristo. La misma predestinación, el decreto predestinante de Dios, tiene como objeto hacernos a imagen de su Hijo resucitado: «Porque a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, a fin de que El

Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom 8,9: *Spiritum Christi habentes*».

66 Véase lo que hemos escrito en la nota 59 para no confundir «resurrección para ser juzgados» con «resurrección de juicio» en sentido peyorativo.

67 Aparte de los valores teológicos a que nos referimos en seguida, no puede olvidarse el peso psicológico que para Pablo tuvo su experiencia de Cristo resucitado en el camino de Damasco. Pablo, como fariseo, creía en la resurrección ya antes de su conversión (cf. Act 23,6-9; 26,5-8). Su experiencia del camino de Damasco (Act 9,3-9) es también una confirmación de su fe de fariseo en la realidad de la resurrección; él ha tenido no una aparición cualquiera, sino que *ha visto* a Cristo resucitado (adviértase que en 1 Cor 15,8, Pablo se coloca a sí mismo entre los testigos de la resurrección).

68 Compárese también con Act 26,23: «sobre que el Mesías estaría sujeto a padecimientos; sobre que resucitado, el primero de entre los muertos, había de anunciar la luz, así al pueblo como a los gentiles».

69 La Vulgata, al añadir un inciso («qui [...] crediderunt») que no está en el original, perturba el sentido: «primitiae Christus: deinde ii, qui sunt Christi, qui in adventu eius crediderunt. Deinde finis».

70 Según Rom 8,25, Jesús «fue entregado por nuestros delitos y fue resucitado por nuestra justificación». Nuestra justificación en su estado de desarrollo último es la glorificación corporal de la resurrección.

sea primogénito entre muchos hermanos [71]. Y a los que predestinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,29s) [72].

4. Este sentido de prolongación de la resurrección de Cristo, que es así atribuido a nuestra resurrección gloriosa, hace que se la conciba en paralelismo con respecto a la resurrección del Señor. En ese paralelismo se encuentra la respuesta al problema de la relación entre nuestro cuerpo actual y nuestro cuerpo resucitado. El problema es, ante todo, presentado como tal, es decir, en forma de interrogante al que hay que responder: «Pero—se dirá—¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpos vienen?» (1 Cor 15,35). La respuesta culmina en una afirmación de identidad, que se mantiene subyacente a la idea de transformación: «Porque es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad y que esto mortal se revista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se haya revestido de incorruptibilidad y esto mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se realizará la palabra que está escrita...» (v.53s). Sin duda, hay una transformación, pero el sujeto es el mismo: es *este cuerpo* mortal y corruptible el que se transformará en inmortal e incorruptible, como el Señor tomó de nuevo, glorificándolo, su cuerpo, que se encontraba en el sepulcro [73].

5. Al resucitar Cristo, nuestra resurrección gloriosa ha comenzado ya ella misma en algún sentido; al menos en cuanto que el acontecimiento de la resurrección del Señor no es un hecho cerrado en sí, sino abierto hacia nosotros. En todo caso,

71 Compárese la expresión «primogénito entre muchos hermanos», de Rom 8,29, con «primogénito de entre los muertos», de Col 1,18.

72 La raíz de nuestra glorificación futura es la filiación adoptiva, según Rom 8,16s: «El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; si es que juntamente padecemos, para ser juntamente glorificados». Nótese («coherederos de Cristo») que tendremos la misma herencia que tiene Cristo.

73 Téngase en cuenta que entre el v.35 (posición del problema) y los v.53s (respuesta última al mismo) está la sección constituida por los v.45-49, cuyo contenido puede resumirse así: «nous tous (et le Christ lui-même, après Adam, dont il est le descendant) nous avons eu des corps faits à la ressemblance d'Adam notre ancêtre, formé de la terre; puis, comme le Christ a eu ensuite son corps glorifié—le même, mais transformé—par l'action de son πνεῦμα vivifiant, ainsi, par l'action de ce πνεῦμα du deuxième Adam, nous pourrons avoir des corps transformés, parfaitement adaptés à l'esprit, conformes au corps 'pneumatique' de Jésus ressuscité». E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens* 2.ª ed. (París 1934) p.420.

Pablo habla de que Dios, «cuando estábamos muertos por nuestros pecados, nos ha hecho revivir con Cristo—habéis sido salvados por gracia—, nos ha resucitado con El y nos sentó juntamente en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2,5s). El mismo pensamiento se presupone en la exhortación de Col 3,1-4: «Habiendo resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios: cuando Cristo, nuestra vida, se manifestare, seréis también manifestados con El en gloria».

6. Mirando los textos en su conjunto, sería minimizar su valor interpretarlos *sólo* en el sentido moral ya indicado, es decir, como afirmación de que, en cuanto que la resurrección de Cristo tiene un dinamismo interno que se extenderá hacia nosotros, se puede decir que ha comenzado el proceso de nuestra resurrección [74]. Tal comienzo estaría ontológicamente en Cristo, no en nosotros. Pero San Pablo afirma un comienzo real ontológicamente existente en nosotros a partir de un evento personal muy concreto que es el bautismo: «sepultados con El en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados, porque habéis creído en la fuerza de Dios que le ha resucitado de entre los muertos» (Col 2,12). Tal vez la perícopa donde más ampliamente se explica este proceso sea Rom 6,3-11. Sus ideas principales son: con alusión al antiguo rito bautismal de inmersión, se afirma que el hombre muere al pecado al ser sepultado en el agua, y resucita a nueva vida al ser levantado del agua (v.4) [75]; por el bautismo, el hombre adquiere una nueva vida (v.4); el cristiano tiene que conservar esa nueva vida, todo a lo largo de su existencia («caminemos en la novedad de la vida», v.4); si la conserva, el hombre lle-

74 Una exageración de estos mismos textos, pero en sentido contrario (maximalizando su contenido enormemente), la comete E. Ruffini cuando, por haber suprimido toda categoría temporal en lo escatológico, afirma que los textos del Nuevo Testamento «fanno intravvedere proprio la simultaneità della risurrezione nostra con quella di Cristo». En la «Editoriale» a la traducción italiana de H. U. von Balthasar, *I novissimi nella Teologia contemporanea* (Brescia 1967) p.19. «Stando la centralità della risurrezione di Cristo e poiché gli eventi escatologici sono da situare al di fuori di ogni categoria temporale, ne consegue che la risurrezione dei morti deve essere stabilita in perfetta simultaneità con quella di Cristo stesso» (ibid., p.21).

75 Es la misma idea de Col 2,12.

gará a la resurrección final (resurrección no incoada sino en sentido estricto) (v.5 y 8-11).

7. Esta última perícopa, tan llena de contenido, sugiere una idea de gran interés espiritual: la necesidad de una vida ascética, descrita como configuración a la pasión de Cristo (dolorosa, por tanto), para poder llegar a la resurrección gloriosa. Sólo así se conserva la vida nueva recibida en el bautismo. San Pablo describe la justicia que viene de la fe de Cristo, como «conocerle a El y sentir en mí el poder de la resurrección y la comunicación de sus padecimientos, configurándome a su muerte, por si consigo resucitar de entre los muertos» (Flp 3,10s). «Pues sufrimos con El para ser así glorificados con El» (Rom 8,17) [76].

8. 1 Tes 4,14-17 coloca temporalmente la resurrección gloriosa en el día de la parusía [77]. El texto habla de la resurrección de los justos («los que durmieron por Jesús», v.14); ella se realizará cuando «el Señor mismo [...] descenderá del cielo, y los muertos que están en Cristo [es decir, los justos] resucitarán» (v.16). El término de la resurrección de los justos es la intimidad con Jesús: «así estaremos siempre con el Señor» (v.17) [78]. En esta perícopa se supone que los que vivirán entonces, no morirán, y que, por tanto, no habrán de resucitar (v.17) [79].

[76] Compárese Rom 8,11: «Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu que habita en vosotros». Esta presencia del Espíritu (inhabitación) implica un vivir según el Espíritu: «Pues cuantos son llevados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Rom 8,14). Para esta conexión entre vida según el Espíritu y resurrección futura, recuérdese Jn 6,55 («El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día»), donde la Eucaristía aparece como φάρμακον ἀθανασίας (la expresión es de San Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios* 20,2: Funk, 1,230) y causa de nuestra resurrección gloriosa.

[77] Este modo de hablar, considerado sobre todo dentro de todo el contexto, no favorece en modo alguno a la simultaneidad de que habla Ruffini y a la que nos referimos en la nota 74.

[78] «Mit dem Herrn werden wir sein, sagt Paulus, wir werden dahin gehen, wohin er geht, und da sein, wo er ist: in der Nähe Gottes und um sienen Thron geschart, und dies für immer». A. Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* t.8 (Stuttgart 1964) p.30.

[79] Cf. también 1 Cor 15,51: «Mirad, os digo un misterio. Todos no moriremos, pero todos seremos transmutados». Para la exégesis de 2 Cor 5,1-10 (donde también se supone que aquellos a quienes la parusía encuentre en vida no morirán), véase el párrafo sobre «El Nuevo Testamento y la escatología intermedia», en el c.2.

La doctrina patrística sobre la resurrección [80]

I. Los testimonios patrísticos, que afirman y testifican la fe en la resurrección, son tan abundantes, que no vale la pena aducir un florilegio, necesariamente breve, de ellos. Es preferible indicar la frecuencia con que no pocos Santos Padres escribieron tratados completos (con una denominación moderna, estaríamos tentados de llamarlos «monografías») sobre la resurrección. Así, entre otros, San Justino [81], Atenágoras [82], San Ireneo [83], Tertuliano [84], Orígenes [85], San Metodio [86], San Cirilo de Jerusalén [87], San Gregorio de Nisa [88], San Juan Crisóstomo [89], San Agustín [90].

II. Tiene gran importancia tomar conciencia de la construcción teológica y del progreso teológico realizados por los Santos Padres con ocasión de los ataques de los paganos contra la idea de resurrección de los muertos. La oposición pagana tomaba, con frecuencia, la forma de burla, como testifican

[80] Cf. P.-Th. Camelot, *Les Pères latins*, en *La résurrection de la chair* (París 1962) p.263-279; H. Cornélis, *Doctrine des Pères:* ibid., p.165-262; H. Leclercq, *Résurrection de la chair:* DictArchChretLit 14,2393-2398; H. I. Marrou, *La résurrection des morts et les Apologistes des premiers siècles:* LumVie n.3 (abril 1952) p.83-92.

[81] *De resurrectione:* PG 6,1572-1592. F. Loofs (*Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus* [Leipzig 1930] p.211-257; 281-299) defiende la autenticidad de la obra. Otros han dudado de ella. B. Altaner (*Patrologie* 5.ª ed. [Freiburg i. B. 1958] p.98) piensa que el autor de esta obra quizá sea Melitón de Sardes (también entonces se trataría de una obra escrita en el siglo II). En todo caso, después del estudio de P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (París 1964) p.50-61, creemos que la controversia queda cerrada a favor de la autenticidad y que, por tanto, la obra es de Justino.

[82] *De resurrectione mortuorum:* PG 6,973-1024.

[83] *Adversus haereses* liber 5: PG 7,1119-1224.

[84] *De resurrectione carnis:* PL 2,795-886.

[85] Muchas cosas sobre la resurrección en su obra *Contra Celsum*, sobre todo l.5 y 8: PG 11,1181-1288; 1521-1632. Orígenes defiende, contra Celso, la verdad dogmática de la resurrección; prescindimos ahora de si Orígenes concibe el cuerpo resucitado con mentalidad excesivamente espiritualista o no; sobre esta cuestión, cf. W. L. Knox, *Origen's Conception of the Resurrection Body:* JournTheol Stud 39 (1938) 247s; H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body:* HarvTheolRev 41 (1948) 83-102.

[86] *De resurrectione:* PG 18,265-329.

[87] *Catechesis* 18: PG 33,1017-1060.

[88] *De anima et resurrectione:* PG 46,12-160.

[89] *De resurrectione mortuorum homilia:* PG 50,417-432.

[90] *De Civitate Dei* liber 22: PL 41,751-804; cf. también *De cura pro mortuis gerenda:* PL 40,591-610.

ya el Nuevo Testamento (Act 17,32; 26,24) y, para tiempos posteriores, Orígenes [91]. Tertuliano confesaba, hablando de sí mismo antes de su conversión: «También nosotros nos reímos de estas cosas en otro tiempo» [92]. No siempre los cristianos sabían sustraerse de todo impacto de estos ataques: la burla provocaba, a veces, en el espíritu de algunos cristianos, la tentación de duda [93]. Realmente, el ataque era tal que San Agustín pudo escribir: «En ninguna otra cosa se contradice tanto a la fe cristiana como en la resurrección de la carne» [94]. Es, sin duda, aleccionador saber que, desde los comienzos, los cristianos fueran conscientes de que tenían que predicar un dogma que provocaba la sonrisa no sólo del pueblo pagano, sino, como veremos en seguida, de la misma intelectualidad helénica. Vencer la tentación de dejarse impresionar por ello fue ya entonces una exigencia de la fe y de fidelidad al «kerygma».

Quizá sea útil estudiar la oposición de la intelectualidad helénica en dos filósofos concretos: Celso y Porfirio [95]. Las líneas de oposición son dos:

a) La resurrección es imposible; es locura pensar en ella. Ciertas dificultades concretas demuestran su imposibilidad: así, por ejemplo, supongamos un hombre que perece en un naufragio y cuyo cadáver es devorado por los peces; posteriormente unos pescadores se comen a esos peces; mueren después los pescadores y sus cadáveres son devorados por los perros; finalmente, los perros, muertos, son presa de las aves de rapiña; Porfirio pone la cuestión: ¿dónde podrá ser hallado para la resurrección el cuerpo de aquel primer náufrago? [96]

[91] «Y el misterio de la resurrección, ¿no está también en la boca de los infieles, para los que resulta ridículo, porque no lo entienden?» *Contra Celsum* 1,7: PG 11,668.

[92] *Apologeticus* 18: PL 1,378.

[93] Todavía afirmaba San Gregorio Magno: «*Multi etenim de resurrectione dubitant, sicut et nos aliquando fuimus*». *Homiliae in Evangelia* l.2 hom.26 n.12: PL 76,1203. Para explicar la existencia de esta duda se debe tener en cuenta la dificultad que la cosa tiene en sí misma; Tertuliano había escrito: «Durius creditur resurrectio carnis, quam una divinitas». *De resurrectione* 2: PL 2,797.

[94] *Enarratio 2 in Psalm.* 88 n.5: PL 37,1134.

[95] De la obra de Celso Ἀληθὴς λόγος (escrita hacia el año 178) no se conservan sino las frecuentes citas literales que hace Orígenes en su obra *Contra Celsum*. Los fragmentos que se conservan de la obra de PORFIRIO *Contra christianos* (aproximadamente entre 270-275), han sido recogidos por A. VON HARNACK, *Porphirius «Gegen die Christen»* (Berlin 1916).

[96] Cf. *Fragm.* 94: HARNACK, o.c., p.101s. Véase también *Fragm.* 92: «puesto que la resurrección de Lázaro se hizo de un cuerpo todavía no corrompido, pero la nuestra saldrá, muchos siglos después, a partir de la confusión» (ibid., p.100s). Véase una síntesis de las dificultades de Porfirio en P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne* (París 1934) p.276ss.

b) La concepción platónica (y más aún, neoplatónica) del hombre, como un alma encarcelada en el cuerpo, hace absurda la fe cristiana sobre este punto: el cristiano pone su esperanza en la resurrección, es decir, en la vuelta a la cárcel (!). Un neoplatónico no podría imaginar una afirmación más grosera. El ideal neoplatónico era liberar el alma de la materia [97]. Así Plotino, que parecía «tener vergüenza del hecho de estar en un cuerpo» [98], deseaba únicamente la realización de este ideal de liberación de la materia; como escribe Porfirio: «él quería esforzarse para que esto que hay en nosotros de divino ascienda a lo que es divino en el universo» [99]. Por su parte, San Agustín expone bien la mentalidad del mismo Porfirio cuando escribe: «Pero, según dicen, Porfirio afirma que hay que huir todo cuerpo para que el alma sea bienaventurada» [100].

Las respuestas de los Santos Padres a estos ataques se pueden sintetizar así:

a) *En cuanto a la imposibilidad de la resurrección.*

1. Dios puede realizar la resurrección del hombre como pudo crearlo. Se insiste en este punto, como respuesta general, también con respecto a los casos más difíciles que la polémica pagana objetaba (el ejemplo de un hombre devorado); Dios puede y Dios sabe de dónde resucitar lo que creó. Así Tertuliano subraya que es más hacer que rehacer, crear que resucitar [101]. A San Agustín se debe haber formulado con energía

[97] Por ello, Celso aprobaba la doctrina de una retribución después de la muerte sólo si se entendía como referida a *almas* y *espíritus*; cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* 8,51: PG 11,1592.

[98] PORFIRIO, *De Plotini vita* 1: *Plotins Schriften*, ed. R. HARDER, t.5 (Hamburg 1958) p.2.

[99] *De Plotini vita* 2: ed. cit., p.4.

[100] *De Civitate Dei* 22,26: PL 41,794.

[101] «Numquid etiam Dei ipsius potentiam, et potestatem, et licentiam recensere debemus, an tantus sit qui valeat dilapsum et devoratum et quibuscumque modis ereptum tabernaculum carnis reaedificare atque restituere? [...] Et utique idoneus est reficere, qui fecit; quanto plus est fecisse, quam refecisse, initium dedisse, quam reddidisse, ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione». *De resurrectione* 11: PL 2,809s. Cf. también S. JUSTINO, *Apologia* I 19: PG 6,356s; TACIANO, *Oratio adversus graecos* 6: PG 6,817-820.

que Dios sabe de dónde resucitar lo que creó [102]. San Gregorio Magno, por su parte, repitiendo, con terminología más técnica, la idea de Tertuliano, contrapone la creación de la nada, como realidad superior, a la mera reconstrucción del hombre a partir de su polvo [103].

2. Los milagros de Cristo, y especialmente las resurrecciones realizadas por El (por ejemplo, la resurrección de Lázaro), demuestran su poder para realizar también la resurrección futura y definitiva. Es el pensamiento bellamente expuesto y desarrollado en el conocido epitafio que San Dámaso compuso para su propia tumba [104].

3. Es frecuente en los Padres del s.II apelar a ciertas semejanzas naturales que dan verosimilitud a la idea de resurrección: el sol, que se pone para renacer al día siguiente; las flores, que caen para reverdecer; las semillas, que sólo después de corromperse dan fruto [105]. Minucio Félix ha dado una hermosa expresión literaria a este tema [106].

b) *En cuanto a la concepción platónica del hombre.*

1. Los Padres oponen una nueva concepción del hombre a la concepción neoplatónica. El hombre no es el alma sola, sino que consta de cuerpo y alma. La idea es fuertemente subrayada tanto por Tertuliano [107] como por San Justino. Este último escribe: «¿Acaso es el hombre otra cosa que un animal racional compuesto de cuerpo y alma? O ¿es que el alma separadamente es el hombre? De ninguna manera. Sino que es el alma del hombre. ¿Acaso se llamará hombre al cuerpo? En modo alguno. Sino que se le llamará el cuerpo del hombre. Por lo cual, si ninguna de estas cosas separadamente es el hombre, sino lo que consta de la unión de ambas, se llama hombre...» [108].

2. Aparece una nueva valoración del cuerpo. Esa nueva valoración se funda ya en el hecho mismo de la creación del cuerpo humano por Dios, pero crece enormemente por el hecho de la Encarnación del Verbo: Dios—según expresiones de Tertuliano—, cuando creaba el cuerpo del primer hombre (acción que ya en sí misma es valorada positivamente) [109], pensaba en la Encarnación futura de su Hijo [110]; en la Encarnación hay, por así decirlo, un desposorio del Verbo no sólo con el alma, sino también con la carne humana [111]. No olvidemos, por último, la frase lapidaria de San Ireneo, que nos da la medida de la seriedad con que Dios mira la carne: «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios» [112]. La idea de salvación de la carne nos lleva directamente a la idea de resurrección; sólo por ella llega la carne a la salvación.

3. Supuesta la nueva concepción del hombre (con esta nueva valoración del cuerpo), los Padres defienden la idea de resurrección como retribución para el hombre en cuanto tal. Tertuliano llama a la mera pervivencia del alma «media [...] resurrección» [113]. «Pero ¡qué indigno sería de Dios llevar medio

[102] «Multa itaque corpora christianorum terra non texit: sed nullum eorum quisquam a caelo et terra separavit, quam totam implet praesentia sui, qui novit unde resuscitet quod creavit». *De cura pro mortuis gerenda* 2,4: PL 40,594.

[103] «Longe minus est Deo reparare quod fuit quam creare quod non fuit. Aut quid mirum si hominem ex pulvere reficit, qui simul omnia ex nihilo creavit?» *Homiliae in Evangelia* l.2 hom.26 n.12: PL 76,1203.

[104] «Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros / vivere qui praestat morientia semina terrae / solvere qui potuit letalia vincula mortis / post tenebras fratrem post tertia lumina solis / ad superos iterum Martae donare sorori / post cineres Damasum faciet quia surgere credo». A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana* (Città del Vaticano 1942) p.112.

[105] El mismo San Pablo hizo uso de la semejanza de la semilla para explicar el misterio de la muerte y la resurrección: «Necio, lo que tú siembras no cobra vida si primero no muere». 1 Cor 15,36; véanse también v.37s y 42ss.

[106] «Vide adeo quam, in solatium nostri, resurrectionem futuram omnis natura meditetur! Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt et reviviscunt, post senium arbusta frondescunt, semina non nisi corrupta revirescunt: ita corpus in saeculo, ut arbores in hyberno, occultant virorem ariditate mentita. Quid festinas, ut cruda adhuc hyeme reviviscat et redeat? Exspectandum nobis etiam corporis ver est». *Octavius* 34: PL 3,347. Cf. también TERTULIANO, *De resurrectione* 12: PL 2,810s.

[107] «Totum porro hominem ex utriusque substantiae concretione parere». *De resurrectione* 14: PL 2,813.

[108] *De resurrectione* 8: PG 6,1585 (sobre la autenticidad de esta obra, véase la nota 81); cf. también ATENÁGORAS, *De resurrectione* 15: PG 6,1004.

[109] «Habes et limum de manu Dei gloriosum, et carnem de afflatu Dei gloriosiorem». *De resurrectione* 14: PL 2,804.

[110] «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro sermo, quod et terra tunc. [...] Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus». *De resurrectione* 6: PL 2,802.

[111] «Utrumque [anima et caro] iam in semetipso [Christus] foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit». *De resurrectione* 63: PL 2,885.

[112] *Adversus haereses* 5,14,1: PG 7,1161.

[113] *De resurrectione* 2: PL 2,796.

hombre a la salvación!» [114]. San Justino: «Si Dios llamó el hombre a la vida y a la resurrección, llamó no a una parte de él, sino a todo, es decir, el alma y el cuerpo» [115]. Esto aparece más claro si se tiene en cuenta, como indica Tertuliano, que las almas «no merecieron sin la carne, dentro de la cual hicieron todas las cosas» [116]. Atenágoras: «Es necesario que [...] también el juicio se ejercite sobre las dos cosas, es decir, sobre el hombre, que consta de cuerpo y alma, y el hombre así dé cuenta de todas las acciones, y reciba por ellas premio o pena. Porque si un juicio justo da a las dos la retribución de las acciones, no es conveniente que el alma sola reciba el premio de las cosas que realizó juntamente con el cuerpo (pues por sí misma no se mueve por aquellas cosas referentes a placeres y comida y cuidado del cuerpo, en que se peca), ni el cuerpo solo (pues es incapaz de juzgar por sí mismo de la ley y la justicia), sino que sea llamado a juicio de cada una de sus acciones el hombre, en cuanto compuesto de las dos cosas» [117].

III. Los datos que la arqueología paleocristiana puede ofrecer, muestran la misma fe en la resurrección [118]. Así, en los monumentos sepulcrales cristianos encontramos:

1. Las palabras: dormición (aplicada a los cadáveres sepultados); cementerio (dormitorio) hasta la resurrección [119]; «depositio» [120], es decir, el cadáver es un «depósito» confiado al sepulcro [121], depósito que Cristo devolverá a la vida y a Dios [122].

114 *De resurrectione* 34: PL 2,842.

115 *De resurrectione* 8: PG 6,1585 (véase la nota 81).

116 *Apologeticus* 48: PL 1,523.

117 *De resurrectione* 18: PG 6,1009-1011; cf. ibid., n.21: MG 6,1016s.

118 Cf. F. Grossi Gondi, *I monumenti cristiani ed architettonici dei sei primi secoli* (Roma 1923) p.135,264; P. Testini, *Archeologia cristiana* (Roma 1958) p.429-435.

119 Hablamos de «dormición» en cuanto aplicada a los cadáveres; un testimonio de esa aplicación a los cadáveres es la aparición de la palabra «cementerio» («dormitorio»), referida al sitio donde los cadáveres reposan. Sobre el sentido neutral de la expresión, cuando no se aplica a los cadáveres, véanse las notas 38 y 39 del c.2; sobre la palabra «cementerio» véase allí mismo la nota 40. Quizás la preparación neotestamentaria más cercana del nuevo sentido de la expresión esté en Jn 11,11: «Lázaro, nuestro amigo, se ha dormido, pero voy a despertarle».

120 «Depósito», como término jurídico, se opone a «donación»; es dejar algo con derecho a recogerlo.

121 «Quidnam sibi saxa cavata, / quid pulchra volunt monumenta / nisi quod res creditur illis / non mortua sed data somno?» Prudencio, *Cathemerinon* 10,53-56: PL 59,880s.

122 «Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum, per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Iesum Christum, qui et homini Deum, et hominem Deo reddet, carni spiritum, et spiritui carnem». Tertuliano, *De resurrectione* 63: PL 2,885. «Tu depositum tege corpus, / non immemor ille requiret / sua munera fictor et auctor / propriique enigmata vultus». Prudencio, *Cathemerinon* 10,133-136: PL 59,885. Mientras en el texto de Tertuliano es Cristo quien recoge el depósito, en los versos de Prudencio es Dios Creador, el cual será también autor de la resurrección.

2. La iconografía sepulcral cristiana, en la que son muy características las siguientes imágenes: la resurrección de Lázaro, el ciclo de Jonás y la ballena, los huesos de la visión de Ezequiel [123].

3. Los símbolos: el ave fénix [124], el «Sol invictus», el ciclo de los tiempos del año (la primavera después del invierno) [125].

4. El modo de sepultar: la inhumación, frente a la cremación, fue ciertamente elegida en los ambientes cristianos por respeto al cuerpo, que espera la resurrección; por el contrario, un cristiano no procuraba la destrucción del cuerpo como medio de conseguir la más rápida y completa liberación del alma con respecto a la materia, es decir, la liberación de la parte espiritual, que sería la única que contaba [126].

123 El sentido resurreccional de las representaciones iconográficas primera (resurrección de Lázaro) y tercera (visión de Ezequiel) no necesita comentario alguno; en cuanto al ciclo de Jonás, recuérdese que Jesús mismo lo tomó como símbolo de su propia resurrección; cf. Mt 12,40: «Porque, como estuvo Jonás en el vientre de la bestia marina tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches».

124 La razón por la que el ave fénix fue símbolo de la resurrección está en su leyenda, que encontramos narrada ya en Tertuliano, como «huius spei specimen»: «illum dico alitem Orientis peculiarem, de singularitate famosum, de posteritate monstruosum; qui semetipsum lubenter funerans renovat, natali die decedens atque succedens; iterum phoenix, ubi iam nemo; iterum ipse, qui non iam; alius idem. Quid expressius atque signatius in hanc causam? aut cui alii rei tale documentum? Deus etiam Scripturis suis: *et florebit* enim, inquit (Ps 91,13), *velut phoenix*; id est, de morte, de funere». *De resurrectione* 13: PL 2,811.

125 Como explicación literaria de la simbología del «Sol invictus» y del ciclo de las estaciones, véase el texto de Minucio Félix que hemos transcrito en la nota 106.

126 Desde luego, la historia de las preferencias por la inhumación o la incineración en los diversos pueblos o ambientes culturales es compleja; cf. F. Cumont, *Lux Perpetua* (París 1949) p.387-390. La preferencia por la inhumación no significa siempre necesariamente fe en la resurrección; a este uso puede estar subyacente la mera idea de devolver el cuerpo a la tierra de la que fue formado (p.390); allí, sin embargo, también pueden verse breves indicaciones sobre la conexión entre inhumación y resurrección (en el judaísmo, mitraísmo y cristianismo) y, por otra parte, entre cremación y liberación del alma (en determinadas filosofías de la época clásica).

Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos

Como contraste a la doctrina tanto bíblica como patrística, que hemos expuesto, no carecerá de todo interés un breve recorrido histórico que presente sintéticamente las principales negaciones de la doctrina de la resurrección.

A) *En los tiempos del Nuevo Testamento.*

1. Los saduceos decían «que no hay resurrección» (Mt 22, 23; Mc 12,18; Lc 20,27; Act 23,8). Su posición debe ser interpretada como «conservadurismo» extremo, es decir, como un intento de fidelidad a las concepciones del judaísmo primitivo sobre el más allá (el «sheol») [127]. Del mismo modo que rechazaban, según parece, los libros de la Sagrada Escritura posteriores al Pentateuco [128], recusaban también igualmente el progreso posterior de la revelación en esta materia.

2. En Act 17,32 encontramos testificada la reacción de burla de los paganos atenienses al oír la predicación de San Pablo sobre la resurrección. Para hombres que estaban bajo el influjo de la filosofía platónica, la resurrección corporal carecía de sentido.

3. No parece que estuvieran totalmente libres de un cierto influjo de estas ideas platónicas, muy difundidas entonces en el mundo helenístico, ciertos cristianos, de los que sabemos por el Nuevo Testamento que o negaban la resurrección (cf. 1 Cor 15,12) o la interpretaban, de modo espiritualístico, como ya realizada (cf. 2 Tim 2,17) [129].

[127] Cf. J. Bonsirven, S.I., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* t.1 (París 1934) p.508. A. Wikenhauser escribe: «Sie [los saduceos] waren vielmehr die Altgläubigen, die konservative Richtung, welche die im 2. Jh. vC. einsetzende Entwicklung der jüdischen Religion, namentlich in der Anthropologie und Eschatologie, als nicht durch die Tora des Wortes gestützt, ablehnten». *Sadduzäer:* LexTheolKirch 9,208.

[128] Así lo afirmaban ya de ellos Orígenes, *Contra Celsum* 1,49: PG 11, 752s; S. Hipólito, *Philosophumena* 9,29: PG 16,3410; San Jerónimo, *Comm. in Matth.* l.3, in c.22,31s: PL 26,165. Lo mismo afirman hoy A. Barucq y H. Cazelles, *Les livres inspirés. Le canon des livres inspirés:* en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible* t.1, *Ancien Testament* 4.ª ed. (París 1959) p.38. H. Vorgrimler escribe, sintetizando, que los saduceos «die Auferstehung der Toten nicht deshalb ablehnten, weil sie 'Freigeister' waren, sondern weil sie sich streng und ausschliesslich an den Pentateuch gebunden fühlten». *Auferstehung des Fleisches:* LebZeugn (marzo 1963) 55.

[129] Sobre el influjo helenístico en ciertos judíos (Filón y los esenios) y en sus ideas acerca de la resurrección, véase la breve indicación que hace F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* t.2 38.ª ed. (París 1949) p.565s.

B) *En tiempos posteriores.*

1. Entre los gnósticos permaneció la subvaloración de los elementos «hílicos» y materiales, que son siempre concebidos por ellos como degradaciones; por eso conciben la escatología como una liberación, con respecto a los elementos «hílicos», de los hombres «pneumáticos» y también (si así lo quieren) de los hombres «psíquicos», a la vez que como una destrucción (aniquilación) de los hombres «hílicos» y de aquellos «psíquicos» que no hayan querido ser salvados por Cristo [130].

2. El maniqueísmo [131] afirma que, desde la eternidad, existen dos principios: un principio bueno y un principio malo. En un primer estadio de la historia, aquellos dos principios y sus reinos respectivos (el Padre de la luz con sus «eones» y el príncipe de las tinieblas con sus «arcontes» y demonios) existían separados; en un segundo estadio se realiza una agresión del reino del Mal contra el reino del Bien, como consecuencia de la cual se realiza una mezcla de la luz con la materia; pero también a partir de ese momento comienza un proceso de liberación; este proceso se concluirá en el tercer estadio con la liberación definitiva de la luz y la victoria sobre la materia: después de la separación de las últimas partículas de luz habrá un incendio cósmico; así, la materia será lanzada al abismo para toda la eternidad, juntamente con los demonios y los condenados, de modo que quede restablecida, de nuevo, la separación primitiva de los dos reinos (del Bien y del Mal) [132].

3. El dualismo maniqueo o las concepciones gnósticas reaparecen, de alguna manera, en no pocas sectas cristianas, que coinciden en la negación de la resurrección por considerar

[130] Sobre los elementos comunes del gnosticismo, cf. todavía E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* 2.ª ed. (París 1925) p.453-467. Una exposición sintética del sistema valentiniano puede verse en L. Mendizábal, *El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico:* EstEcl 30 (1956) 151-157.

[131] Ni se puede considerar a Manes un cristiano ni su doctrina como herejía cristiana; en la revelación, que dice haber recibido, creyó que era llamado para continuar la misión que habían tenido Zaratustra, Buda y Cristo; el mismo Manes era el revelador supremo, en el que se manifestaba la verdad total; cf. J. Daniélou, en Rogier-Aubert-Knowles, *Nouvelle Histoire de l'Église* t.1 (París 1963) p.227ss. Este maniqueísmo no debe confundirse con el dualismo cristiano, que es la herejía de Marción; sobre ella, cf. E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (Londres 1948) p.68-71.

[132] Cf. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme* (París 1949).

la materia como mala; la idea de resurrección es sustituida entonces por la idea de transmigración de las almas, las cuales, hasta su total purificación, serían enviadas sucesivamente a diversos cuerpos para que se purifiquen durante esas nuevas existencias terrestres: así, en el s.XII los cátaros y los albigenses [133]. Según los albigenses, de los dos principios eternos, el bueno creó los espíritus, y el malo, la materia; algunos espíritus pecaron y fueron, por ello, encarcelados en la materia; éstos, hasta que completen su expiación y merezcan así volver al cielo, pasan de un cuerpo a otro en sucesivas existencias terrestres; al final, el principio bueno conseguirá la victoria total sobre el principio malo y la materia: todos los espíritus serán liberados de la materia y ésta será destruida [134].

C) *En nuestros días* [135].

En nuestro mundo actual «secularizado», la negación de la resurrección está en conexión o con una mentalidad existencialista que concibe al hombre como destinado al naufragio total de su existencia, es decir, a la nada [136]; o con un espíritu racionalista (que reviste hoy, sobre todo, la forma de mentalidad técnica), el cual no admite sino lo que entiende (más aún,

[133] Algunos cátaros tienen un esquema monoteístico; el dualismo comienza cuando el ángel Lucifer cae y crea el mundo material (de este modo, su posición se acerca más bien a la de los grandes sistemas gnósticos). Por el contrario, otros, y especialmente los albigenses, presuponen dos principios eternos (bueno y malo). Cf. F. VERNET, *Albigeois:* DictTheolCath 1,678.

[134] Cf. F. VERNET, a.c., 677-687; J. GUIRAUD, *Albigeois:* DictHistGéogr Eccl 1,1619-1651; P. BELPERRON, *La croisade contre les Albigeois* (París 1942) p.68-73; ST. RUNCIMAN, *Le Manichéisme Médiéval*, trad. franc. (París 1959) p.136-146; A. BORST, *Katharer:* LexTheolKirch 6,58ss. La idea de la transmigración de las almas se daba ya en el antiguo maniqueísmo, pero no la de «apokatástasis»; según el maniqueísmo antiguo, las almas que en sus reencarnaciones rechazan absolutamente la liberación y extinguen la luz, serán definitivamente condenadas en la conflagración final; véase la breve indicación que hace H. CH. PUECH, *Manichäismus III. Ethik:* LexTheolKirch 6,1354.

[135] En la *teología protestante actual* no hay tendencia alguna a la negación de la resurrección. Más bien se la coloca como polo único escatológico (precisamente porque no suele admitirse en tal teología la escatología intermedia). Sin embargo, quizás haya en algunos teólogos protestantes un cierto peligro de espiritualización del concepto de resurrección. Véase lo que hemos dicho a propósito de Barth y Brunner en el párrafo sobre «Los caminos de la negación de la escatología intermedia en la teología protestante actual», en el c.2.

[136] Véase la bibliografía sobre existencialismo que hemos dado en el c.1 nota 135.

sólo lo comprobable por métodos técnicos); o con el materialismo en sus diversas formas (la materia está bajo la ley de la disolución y se configura siempre en estructuras diversas de las precedentes; es claro que las aspiraciones se ponen entonces en la construcción de un pequeño paraíso terrestre que, con sus mejores condiciones de vida, pueda ser transmitido a la generación siguiente) [137]. En general, se puede decir que estas tendencias actuales implican siempre, de una forma o de otra, un problema de ateísmo [138].

La doctrina del Magisterio eclesiástico sobre la resurrección

Frente a todas estas negaciones, la fe en la resurrección de los muertos es expresada constantemente en los documentos del magisterio eclesiástico desde la antigüedad hasta nuestros días. Así la encontramos en el Símbolo apostólico: DENZ. 6 (30); en el Símbolo de Epifanio: DENZ. 13 (44); en el Símbolo llamado «Fides Damasi»: DENZ. 16 (72); en el Símbolo «Quicumque»: DENZ. 40 (76); en el Símbolo del Concilio I de Toledo: DENZ. 20 (190); 30 (200); en el Concilio I de Braga: DENZ. 242 (462); en el Símbolo del Concilio XI de Toledo: DENZ. 287 (540); en la Profesión de fe de León IX: DENZ. 347 (648); en la Profesión de fe prescrita por Inocencio III a los Valdenses: DENZ. 427 (797); en el Concilio IV de Letrán: DENZ. 429 (801); en la Profesión de fe de Miguel Paleólogo (en el Concilio II de Lyón): DENZ. 464 (859); en la Const. *Benedictus Deus*, de Benedicto XII: DENZ. 531 (1002); en la Const. dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II c.7 n.48; en la Profesión de fe de Pablo VI [139]. Encontrándose en los Símbo-

[137] Sobre las dificultades del hombre actual «secularizado» en torno a la resurrección, cf. WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* p.242-245. Winklhofer subraya, además, con razón, el influjo psicológico que ejerce en muchas de estas posiciones la «masificación» del hombre actual y la consiguiente subvaloración del individuo.

[138] Es digno de ser notado que la Const. pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II trata del ateísmo (p.1 c.1 n.19ss) en un contexto en el que se habla del misterio de la muerte (ibid., n.18), y que el tema concluye con una solución, que es la respuesta al problema del sentido de la vida y de la muerte (ibid., n.22).

[139] En un contexto en el que se habla de los justos se afirma que la muerte «omnino destruetur Resurrectionis die, quo hae animae cum suis corporibus coniungentur». «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.3.

los de la fe, no puede dudarse de que se trata de un dogma en el sentido estricto de la palabra, es decir, de una verdad de fe divina y católica [140].

En cuanto al contenido de esta fe, debe notarse:

El hecho de la resurrección es colocado, con fórmulas sinónimas, en el día de la parusía [141], en el último día [142], en el día del juicio [143] o al fin del mundo [144].

El hecho se concibe como universal: todos los hombres [145]. «Sin distinción alguna de malos y buenos, *todos* resucitarán de los muertos, aunque no será igual la condición de todos» [146]. Esta universalidad corresponde a la fórmula del mismo Jesús (Jn 5,28s), que ya hemos comentado. Este sentido, que incluye tanto a justos como a injustos, es el primariamente pretendido por la fórmula de universalidad; la cual, por el contrario, no pretende incluir a aquellos que se encuentren vivos en la segunda venida del Señor, los cuales, en cuanto que no morirán, no podrán resucitar, pero serán transformados en un estado nuevo (1 Cor 15,51). Tampoco incluye a aquellos que ya antes han resucitado con cuerpo glorioso, como la Santísima Virgen [147]. San Agustín dudaba si habrían de resucitar los niños muertos antes de nacer [148]. Quizás sería preferible plan-

[140] «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur». CONCILIO VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius* c.3: DENZ. 1792 (3011).

[141] «Ad cuius Christi adventum». *Símbolo «Quicumque»*.

[142] «die novissima». *Fides Damasi*.

[143] «in die iudicii». *Profesión de fe* de Miguel Paleólogo y Const. *Benedictus Deus*.

[144] «in fine mundi». Concilio Vaticano II, Const. dogmática *Lumen gentium*. La *Profesión de fe* de Pablo VI coloca la resurrección también al final del mundo, ya que hace sinónimos la destrucción de la muerte y el día de la resurrección; véase el párrafo que hemos transcrito en la nota 139.

[145] La fórmula «omnes homines» se encuentra en el *Símbolo «Quicumque»*, en la *Profesión de fe* de Miguel Paleólogo y en la Const. *Benedictus Deus*. En el *Símbolo* del Concilio XI de Toledo se dice: «veram fieri resurrectionem carnis *omnium* mortuorum». El Concilio Lateranense IV: «qui omnes».

[146] *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos* p.1 c.11 n.6 (Romae 1761) p.103s.

[147] Sobre los que resucitaron con Cristo, cf. H. ZELLER, *Corpora sanctorum. Eine Studie zu Matth. 27,52-53*: ZeitschrKathTheol 71 (1949) 385-465.

[148] «Abortivos fetus, qui, cum iam vixissent in utero, ibi sunt mortui, resurrecturos ut affirmare, ita negare non audeo». *De Civitate Dei* 22,13: PL 41,776. Cf. también *Enchiridion* 85: PL 40,272.

tear la cuestión de otro modo: tanto en la Sagrada Escritura como en los documentos de la Tradición y del Magisterio eclesiástico, se afirma ciertamente la resurrección universal de todos los hombres, tanto salvados como condenados; tales afirmaciones se refieren primariamente a los adultos, los cuales serán juzgados según las obras realizadas personalmente por ellos (cf. Jn 5,29); no se puede dudar que los niños bautizados, por su bautismo han sido consepultados místicamente con Cristo en la muerte y así asociados al misterio pascual (cf. Rom 6, 3ss); por tanto, sin duda alguna, serán partícipes de la resurrección del Señor. La única hipótesis no considerada por el Magisterio y los otros documentos de Tradición o Escritura es el caso de los niños no incorporados a Cristo y que se encuentren en el limbo. Al dogma, por tanto, no pertenece la cuestión de si tales niños han de resucitar o no [149].

Teniendo en cuenta la existencia de una escatología intermedia y la pervivencia, en ella, del alma espiritual e inmortal [150], el concepto de resurrección significa la restitución a la vida del cuerpo humano muerto, por la unión con el alma, de modo que, por la unión de estos dos elementos esenciales, se tenga, de nuevo, la unidad completa vital humana [151]. La «Pro-

[149] Evidentemente, no es nuestra intención aquí discutir cuál es el valor teológico de la concepción del limbo; sólo decimos que tal hipótesis no entra en consideración dentro del dogma de la resurrección. Si alguno piensa que los niños muertos sin bautismo se incorporan, de una forma o de otra, a Cristo, deberá juzgar de ellos con respecto a la resurrección como de los niños bautizados. Si alguno opina que a tales niños es ofrecida en el momento de la muerte una iluminación y la posibilidad de tomar una decisión personal a favor o en contra de Cristo, deberá juzgar de ellos con respecto a la resurrección como de los adultos. Pero, como es obvio, no intentamos aquí dar un juicio del valor de estas hipótesis. De ellas suele tratarse en el tratado teológico sobre el bautismo. Admitida la idea del limbo, pienso que, teniendo en cuenta que el limbo se concibe hoy como materialmente idéntico con un estado de felicidad natural, es lógico suponer o rechazar la idea de resurrección de los niños que están en el limbo, según se admita o no la existencia de una exigencia natural de resurrección. De este punto nos ocuparemos brevemente en seguida.

[150] En la *Profesión de fe* de Pablo VI se afirma que Dios es Creador, «in unoquoque homine, animae spiritualis et immortalis». «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.1 col.3.

[151] «Hablando de la resurrección, entendemos resurrección de los cuerpos. Porque resurrección es levantarse una segunda vez lo que había caído. Pues las almas, siendo inmortales, ¿cómo iban a resucitar? Siendo así que definen la muerte, la separación del alma con respecto al cuerpo, la resurrección, por tanto, es la nueva unión del alma y del cuerpo y un segundo despertar del animal que se había disuelto y caído». SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,27: PG 94,1220.

fesión de fe» de Pablo VI formula nítidamente este modo de concebir la resurrección [152].

Pertenece también al dogma de la resurrección el que ésta se realice con los cuerpos que ahora tenemos [153]. El cuerpo será no sólo específicamente el mismo (un cuerpo verdaderamente *humano)*, sino numéricamente el mismo (este cuerpo que tengo ahora). Con esta afirmación se evita toda concepción que sugiera una metempsicosis o transmigración de las almas de un cuerpo a otro. No es, sin embargo, dogmático determinar qué se requiere para que del cuerpo resucitado se pueda decir que es numéricamente el mismo que el que ahora tengo. De este problema teológico nos ocuparemos en seguida [154].

Ulteriores reflexiones teológicas sobre el tema de la resurrección

Entendiendo la teología como un esfuerzo por conseguir una mayor inteligencia de la fe, intentaremos algunas reflexiones que nos hagan comprender algo más, dentro de las dimensiones del misterio, el sentido de la resurrección:

a) *La resurrección gloriosa y la posesión de Dios.*

Ya hemos expresado anteriormente [155] nuestro convencimiento de que, dada la importancia central que tiene ya desde el Nuevo Testamento el tema de la resurrección gloriosa, no puede atribuírsele solamente el que por ella se nos confiere un nuevo gozo accidental (así, su importancia misma sería meramente accidental); sólo si aporta un aumento intensivo en el elemento esencial de la bienaventuranza (la visión beatífica, la posesión de Dios), entra su importancia en el campo de lo esencial. Quizás no sea fácil explicar cómo puede el cuerpo material contribuir a una más intensa posesión de Dios. Pero ya dijimos que, a nuestro juicio, el hecho debería ser afirmado (por las razones teológicas allí indicadas), aunque no supiéramos explicarlo satisfactoriamente.

152 La muerte «omnino destruetur Resurrectionis die, quo hae animae cum suis corporibus coniungentur». «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.3. En este momento nos es indiferente que Pablo VI hable, en el contexto de este pasaje, sólo de resurrección de justos.

153 «in corporibus suis»: *Símbolo «Quicumque»*; «cum suis corporibus»: *Profesión de fe* de Miguel Paleólogo, Const. *Benedictus Deus* y *Profesión de fe* de Pablo VI; «in hac carne, qua nunc vivimus»: *Fides Damasi*; «resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto»: *Profesión de fe* de León IX; «huius carnis quam circumgestamus et non alterius resurrectionem»: *Profesión de fe* impuesta a los valdenses; «cum suis propriis resurgent corporibus quae nunc gestant»: Concilio IV de Letrán.

154 En el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre el tema de la resurrección», letra b.

155 En el párrafo «El problema intracatólico», en el c.2.

b) *El problema de la identidad del cuerpo resucitado con nuestro cuerpo actual* [156].

Es dogmático que resucitaremos con los cuerpos que ahora tenemos [157]. Esa identidad, que ha de ser concebida no sólo como específica, sino como numérica, no excluye una transformación [158]. Hay en ello una tensión muy característica de continuidad (identidad) y ruptura (transformación). Pero no es el problema de esta dialéctica el que ahora nos interesa. El magisterio de la Iglesia, que tan fuertemente ha insistido en la identidad, no ha explicado qué se requiere para que el cuerpo resucitado sea numéricamente el mismo con el que ahora tenemos. Tres son fundamentalmente las respuestas que se han propuesto a este problema. Conscientes de la oscuridad de la cuestión, nuestra intención al exponerlas es primariamente informativa. Deseamos que el lector conozca las soluciones propuestas por los teólogos en este punto; su buen sentido le hará elegir la que le parezca más satisfactoria, aun a sabiendas de que ninguna lo es del todo. ¿No se trata de un misterio?

1. *Identidad material* [159].

Para que el cuerpo sea numéricamente el mismo se requeriría que se componga de la misma materia [160]. Entendida la

156 Cf. BRINKTRINE, p.88-91; MICHEL, p.139ss; PREMM, p.678ss; WINKLHOFER, p.251-258,341ss.

157 Véanse las fórmulas dogmáticas que hemos transcrito en la nota 153.

158 Ello está sugerido ya por el texto fundamental de San Pablo: «Porque es necesario que esto corruptible se revista de incorruptibilidad y que esto mortal se revista de inmortalidad» (1 Cor 15,53). A partir de este texto fundamental se construye la teología de las cualidades del cuerpo resucitado (en concreto, las dotes del cuerpo glorioso); sobre la cuestión, cf. WINKLHOFER, p.267-272.

159 Cf. PREMM, p.678ss.

160 El estudio más importante a favor de esta teoría es, sin duda, F. SEGARRA, S.I., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (Madrid 1929). La cualificación teológica que el autor daba a la teoría de la identidad formal (a la que en seguida nos referiremos) dio lugar a una cierta controversia; a ella respondía F. SEGARRA, *¿Temeraria? o ¿algo menos?*: EstEcl 10 (1931) 106-136.

teoría en toda su rigidez [161], es difícilmente defendible. Este modo de concebir ha dado pie, ya desde tiempos de Porfirio (los casos extremos de hombres devorados), a dificultades enojosas contra el dogma. Por otra parte, el principio de que una identidad material es necesaria para que el cuerpo pueda ser considerado el mismo es científicamente muy discutible: dado el metabolismo constante del cuerpo humano, mi cuerpo actual ha renovado totalmente su materia con respecto a como se encontraba hace siete años [162], y, sin embargo, lo considero, con toda razón, y es realmente mi mismo cuerpo.

2. *Identidad formal* [163].

Una teoría que se sitúa en el extremo contrario, sería la propuesta ya en la Edad Media por Durando de San Porciano († 1334) [164]. Durando supone que, sea cualquiera que fuere la materia de que está hecho un cuerpo, es *mi* cuerpo, por el mero hecho de que a él se une *mi* alma. En términos escolásticos, se diría que quien especifica en el compuesto humano es la forma [165]. Debe reconocerse que, expuesta así la teoría sin más matizaciones, deja una cierta impresión de semejanza con la concepción de transmigración de las almas; más exactamente, podría decirse que convierte a la transmigración de las almas en una verdadera resurrección con el mismo cuerpo (siempre que se trate de transmigración en un verdadero cuerpo humano); y, sin embargo, la oposición a la idea de transmigración

[161] Ciertas matizaciones (identidad material parcial, supliendo Dios, con otra materia tomada de otra parte, lo que falte) o puntualizaciones (supuesto el constante metabolismo del cuerpo humano, insistir en que se trata de la última materia que poseyó el hombre) dejan una cierta impresión de abandono del principio que fue el punto de partida, o intentos de concordismo, sin que, por otra parte, sea seguro que se ha conseguido así una respuesta convincente a las dificultades de fondo, sobre todo para los casos extremos ya señalados.

[162] El que las células nerviosas no estén sujetas a sustitución por metabolismo y sean irregenerables durante la vida de cada hombre es elemento teológicamente carente de interés; es claro científicamente que después de la muerte de ese hombre la materia de tales células se transforma y puede pasar a formar parte de otros organismos diversos.

[163] Cf. MICHEL, p.139ss.

[164] El texto fundamental de Durando *(In IV* dist.44 q.1) puede verse en BRINKTRINE, p.88s. Antes de él había propuesto la misma teoría Pedro de Auvernia; cf. SEGARRA, *Un precursor de Durando: Pedro d'Auvergne:* EstEcl 12 (1933) 114-124.

[165] MICHEL, p.140, insiste en que la teoría se funda en los principios de Santo Tomás.

está a la base de este elemento del dogma de la resurrección que es la identidad numérica del cuerpo resucitado con nuestro cuerpo actual. Parece, por ello, prudente sugerir algunas limitaciones a la teoría, sin las cuales difícilmente sería aceptable. Ante todo, J. Ratzinger [166], quien, por lo demás, opina que no es necesaria la misma materia para que el cuerpo pueda ser considerado el mismo, ha hecho notar que toda la Tradición eclesiástica (doctrinal y litúrgica) impone, como limitación, que el cuerpo resucitado debe incluir las «reliquias» del antiguo cuerpo terreno si todavía, al realizarse la resurrección, existen en cuanto tales; en efecto, el culto a las reliquias no ha sido nunca una veneración fundada solamente en que tales miembros fueron, en el pasado, templos del Espíritu Santo, sino que ha tenido también una constante referencia hacia el futuro, en la esperanza de la resurrección: tales «reliquias» volverán a ser animadas por el alma santa a cuyo cuerpo pertenecieron. Por otra parte, insistiendo en que nuestra resurrección gloriosa no se puede explicar sin paralelismo con la resurrección de Jesús, parece necesario afirmar, como segunda limitación, una cierta continuidad de semejanza morfológica con el cuerpo mortal [167].

3. *Identidad sustancial.*

A. Winklhofer ha propuesto recientemente una nueva hipótesis [168]. Para entenderla conviene recordar una distinción que el misterio eucarístico nos obliga a aceptar: en la Eucaristía está real y verdaderamente presente la sustancia del *cuerpo* de Cristo; pero notemos que esa sustancia del cuerpo, la cual es material y no espiritual, es separable (y, de hecho, en la Eucaristía está separada) de todos los elementos fenomenológicos o sensibles: extensión actual, peso, color... [169]. Esta separabi-

[166] *Auferstehungsleib:* LexTheolKirch 1,1053.

[167] Prescindiendo de lo que tiene de singular la posición de Hengstenberg cuando piensa que los resucitados tendrán normalmente «Leib» y no «Körper» (para el sentido de esta distinción véase más adelante la nota 169) —posición que no admitimos—, se debe estar de acuerdo con él cuando escribe que el «Körper» de un resucitado «wird [...] selbstverständlich *dieselbe Gestalt* haben (in der Grundform) wie derjenige, den der Mensch zuletzt innehatte. Christus erscheint nach der Auferstehung in seiner Gestalt, die er immer hatte, den Jüngern». *Der Leib und die letzten Dinge* (Regensburg 1955) p.252.

[168] Cf. WINKLHOFER, p.251-258 341ss.

[169] Quizá sea útil, para entender la posición de Winklhofer, recordar la

lidad permite hacer la hipótesis de signo opuesto: es decir, que, frente a un cadáver que empieza a corromperse, Dios sustraiga y conserve separadamente esa sustancia no fenomenológica del cuerpo [170]. El cadáver, a pesar de su continuidad fenomenológica con mi cuerpo, no sería ya entonces mi cuerpo. Por el contrario, a partir de la sustancia no fenomenológica de mi cuerpo, Dios reconstruiría mi cuerpo resucitado, y precisamente la permanencia de esa sustancia (la identidad sustancial) le haría ser mi cuerpo y no otro.

c) *El problema de la resurrección natural* [171].

Existe en teología moderna una cierta tendencia favorable a afirmar la existencia de exigencia natural de resurrección [172]. En otras palabras, se tiende a responder afirmativamente a esta pregunta: si Dios no hubiera elevado al hombre al orden sobrenatural (si lo hubiera dejado en el estado de naturaleza pura), ¿habría existido resurrección?

El planteamiento de la cuestión tiene, desde el principio, que disipar todo equívoco. No hay duda alguna de la sobrenaturalidad de la resurrección gloriosa que se nos promete en el Nuevo Testamento, la cual es participación de la gloria de Cristo resucitado y se hace a su imagen. Pero la cuestión no es ésa. No se trata de esa resurrección, sino de discutir la existencia de una resurrección natural que se hubiera dado aunque Dios no hubiera elevado al hombre al orden sobrenatural. No pretendemos imaginárnosla o describirla en sus detalles; los teólogos, favorables a la teoría que vamos a exponer, se limitan simplemente a afirmar que el estado de alma separada, en

doctrina de Hengstenberg, que, tomando una terminología de M. Scheler, distingue entre «Körper» y «Leib»; el primero sería entendido como «Masse», mientras que el segundo sería su constitución interna, en cuanto contradistinta de la «Masse»; cf. HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge* p.195-206.

170 Creemos que no es necesario seguir a Winklhofer en ciertos desarrollos de su teoría cuando, p.ej., sugiere que, desde la muerte a la resurrección, esa sustancia no fenomenológica del cuerpo está «aufbewahrt vielleicht in der Unterwelt, die nach Apk 20,13 neben dem Meer die Toten birgt». *Das Kommen seines Reiches* p.254.

171 Cf. G. PALA, S.C.I., *La risurrezione dei corpi nella Teologia moderna* (Neapoli 1963) p.11-52.

172 Sobre la problemática actual, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie:* en *Fragen der Theologie heute* p.419s. Una lista de defensores de una resurrección natural puede verse en SAGÜÉS, *De novissimis* n.283: SacrTheol-Summ 4 p.1003 nota 33.

cuanto que es innatural, no puede en modo alguno—tampoco en una hipótesis de estado de naturaleza pura—ser definitivo [173]. Claro que, puesto así el problema, puede parecer una cuestión bizantina. ¿Qué interés puede tener discutir si habría habido resurrección en un estado hipotético de naturaleza pura, que, de hecho, jamás se ha dado?

Sin embargo, a pesar de estas apariencias de cuestión ociosa, su problemática teológica es mucho más interesante que lo que pudiera parecer a primera vista. Recordábamos más arriba cómo Althaus ha señalado los dos modos según los cuales la resurrección es presentada en el Nuevo Testamento: resurrección universal (neutral) y resurrección gloriosa de los justos, objeto supremo de nuestra esperanza [174]. Sin duda, la resurrección gloriosa se explica por nuestra unión *vital* con Cristo en el cuerpo místico; en ese organismo vivo, la Cabeza es Cristo resucitado, y hay un proceso vital que tiende a la asimilación a El de todos los miembros que están bajo su influjo vital. Pero esta motivación [175] no es válida para explicar la «resu-

173 Este es el planteamiento fundamental de I. COSTA-ROSSETTI, *Philosophia moralis* 2.ª ed. (Oeniponte 1886) p.41-50. Ya se verá que tal afirmación, correcta en sí, no constituye el núcleo por el que creemos que debe proceder una argumentación teológica en esta materia. Propuesta así la cuestión, se podría objetar que el alma es siempre «forma corporis» y conserva siempre una relación al cuerpo, pero que de ello no se sigue que exija una unión permanente (o una nueva unión) con el cuerpo, del que se ha separado por la muerte; lo que realmente implicaría una clara contradicción es que existiera un alma verdaderamente humana que nunca hubiera estado unida al cuerpo. Por lo demás, ya Santo Tomás, en la *Summa contra Gentiles* 4,79, había propuesto (después de otras razones teológicas) tres argumentos de razón a favor de la resurrección; de ellos, el más importante es el primero: «anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma: est igitur contra naturam animae absque corpore esse: nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum: non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere». A pesar de su apariencia de argumentación estricta, nada impide interpretar este argumento como mera congruencia; así lo hizo ya el mejor comentador de la *Summa contra Gentiles*, el Ferrariense: «Advertendum autem quod non intendit Sanctus Thomas corporum resurrectionem demonstrativa ratione probari posse: hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter. Sed intendit ostendere quod aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quae in praecedentibus sunt ostensa» (Ed. Leon., t.15 p.249). Aducimos aquí el testimonio del Ferrariense exclusivamente como interpretación del pensamiento de Santo Tomás.

174 Véase la nota 60 de este capítulo.

175 «Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que duermen» (1 Cor 15,20).

rrección de condenación»[176]. Para ese tipo de resurrección, Cristo no tiene sentido de «primicia». ¿Cómo se explica la resurrección de los condenados? Sin duda, queda siempre el recurso de suponer un decreto de Dios que así lo ha determinado. Pero, aparte de que no debe abusarse de una «Teología de decretos», entre otras razones porque no da la razón intrínseca de las cosas, sino meramente indica su fundamento extrínseco, en este caso apelar a ella tendría especial dificultad, porque sería suponer un decreto de Dios, no exigido por la naturaleza de las cosas, que implicaría, sin embargo, un aumento de pena en el condenado[177]. Parece que el único camino razonable para explicar la resurrección de los condenados es suponer la exigencia natural de resurrección fundada en la naturaleza del alma, la cual, aun separada del cuerpo, no es nunca un puro espíritu, sino alma *humana* que mantiene su exigencia de unirse al cuerpo[178].

Por otra parte, la afirmación de una resurrección natural implica una concepción del hombre muy acentuadamente antiplatónica. La creación del hombre, por parte de Dios, en cuanto unión de la materia con un alma espiritual e inmortal, es tanto como dar a la materia un destino eterno.

La huida hacia el platonismo

El talante moderno se proclama declaradamente antiplatónico[179]. Pero juntamente con este tipo de proclamaciones existen ciertos modos de presentar lo escatológico que producen perplejidad por lo que tienen de tintes platonizantes[180].

Querer evitar hablar del dualismo cuerpo-alma (porque suena a platónico), pero al mismo tiempo presentar el encaminarse a la consumación como una ascensión evolutiva hacia una

176 En el sentido de que habla Jn 5,29.

177 La resurrección de un condenado supone un aumento de pena, al menos accidental, en cuanto que su pena se extiende, por la resurrección, al cuerpo.

178 En esta concepción sería un milagro—contra las leyes de la naturaleza—privar eternamente al alma separada de su exigencia de unión con el cuerpo. Nótese, sin embargo, como hemos dicho en la nota 173, que éste no es el punto de partida de la argumentación.

179 Véase la descripción de este talante que hace Von Balthasar en las palabras que hemos transcrito en el c.2, nota 50.

180 Por supuesto, la perplejidad procede de que ambas cosas se encuentran en los mismos autores.

siempre mayor espiritualización; colocar ese nuevo grado en la llegada, a través de la muerte, del núcleo personal al más allá; llamar a ese estado simplemente resurrección; dar a la parusía final un mero sentido de adquisición de nuevas relaciones al resto del «cosmos» que se ha ido transformando paralelamente (no un volver a unirse el elemento espiritual con el propio cuerpo)[181]; todo esto suena mucho más a platonismo, incluso a una sucesiva superación (¡gnóstica!) de escalones de degradación, que el modo cristiano (¡tan poco platónico!) de concebir las relaciones de cuerpo y alma[182]. En tales casos, seguirá afirmándose la resurrección—incluso se tenderá a hacerla polo único de lo escatológico (dejando en oscuro el auténtico sentido de la escatología intermedia)—, pero se hablará de una resurrección que previamente ha sido espiritualizada exageradamente[183]. El que esta concepción se dé si-

181 Este es el proceso que se supone para el día de la parusía, en la *Profesión de fe* de Pablo VI, según el texto que hemos transcrito en la nota 152. Si, por el contrario, se habla de resurrección ya inmediatamente después de la muerte, en la parusía no puede haber sino una nueva relación a un cosmos «transformado»; véase sobre el problema lo que hemos escrito en el c.2 nota 115.

182 Véase en el c.2 la nota 51.

183 Permítasenos confesar que el punto que más nos ha llamado la atención en un hombre de tan rotundas profesiones de fe en la materia, como fue Teilhard de Chardin, es su espiritualismo (a nuestro juicio, muy exagerado). Véanse algunos textos suyos: «La vérité sur la constitution des choses, la voici: *Tout ce qui existe est à base de pensée, non à base d'Ether*. En droit, par conséquent, la conscience doit pouvoir se rallumer partout; car partout, endormie ou ankylosée, c'est elle *qui tient*. / Et ainsi les décisions de la pensée philosophique venant rejoindre les insinuations de l'expérience, nous entrevoyons de plus en plus, comme possible, *la spiritualisation* de l'Univers». TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre* (París 1965) p.31. «Quand régnera, partout, l'harmonie finale, supprimant les heurts et les déchirements, corrigeant les pentes néfastes et les contacts interdits, portant au fond de tout la lumière, alors ni douleur, ni méchanceté, ni ténèbres, ne défigureront plus le cosmos régénéré. Tout ce qui etait encroûtement secondaire, liaisons fausses ou coupables, tout le mal physique et moral, toute la mauvaise partie du Monde aura disparu, les reste aura refleuri, l'Esprit aura absorbé la Matière» (ibid.). P. SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin* (París 1964), p.129, confiesa que le llamó mucho la atención en un primer contacto con el pensamiento de Teilhard este texto puesto como divisa a «Comment je crois»: «Je crois que l'Univers est une Evolution. / Je crois que l'Evolution va vers l'Esprit. / Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. / Je crois que le Personnel suprême est le Christ Universel». A nosotros personalmente lo que más nos llama la atención del texto es la afirmación de una ascensión constante hacia una siempre mayor espiritualización. La cosa es tanto más chocante si después de una larga y oscura serie de explicaciones sobre las diversas clases de materia se tiene la impresión de que Teilhard entiende por «materia resucitada» (lo que constituirá el evento del día de

multáneamente con declaraciones de fuerte antiplatonismo, constituye uno de los no pocos fenómenos sorprendentes de nuestra época.

La parusía como objeto de esperanza

Es curioso que, mientras que la parusía era en el cristianismo primitivo, siguiendo una indicación del mismo Señor [184], objeto de esperanza y deseo, sea percibida hoy por la sensibilidad del cristiano medio con un sentimiento de terror. En efecto, al cristiano medio actual resultan poco inteligibles oraciones como la que nos ha conservado la *Didaché* y que cerraba la celebración eucarística: «Venga la gracia y perezca este mundo. [...] Maranatha» [185]. Por lo demás, el cristiano medio de hoy, que normalmente reza varias veces al día el «Padre nuestro», ha olvidado que la fórmula «venga a nosotros tu reino» es ciertamente una petición de que la parusía se apresure y venga cuanto antes [186]. Si tomara conciencia de ello, probablemente se sentiría muy sorprendido de que el fin del mundo esté siendo objeto de su plegaria.

Varios factores han podido influir en este cambio de sensibilidad [187]. Queremos, sin embargo, señalar un elemento que nos parece tanto más importante cuanto que trasciende a otros campos muy diversos: la nueva mentalidad espiritual, que se abre paso como reacción antiarriana, se afianza por influjo monofisita y tiene un especial desarrollo en la época carolingia [188]. No se trata de un cambio doctrinal, sino de una tras-

la parusía) la interrelación de almas (polvo de mónadas) hasta entonces separadas entre sí; cf. *Écrits du temps de la guerre* p.431. Sobre los límites y la presentación «curieusement spirituelle» de la escatología de Teilhard, cf. E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (París 1965) p.362s.

184 «Cuando estas cosas comenzaren a suceder, erguíos y alzad vuestras cabezas, pues llega vuestra liberación» (Lc 21,28).

185 10,6: Funk, 1,22. Sobre el sentido de la expresión «Maranatha», cf. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1953) p.390, a propósito de 1 Cor 16,22.

186 Aludiendo también juntamente a la petición «santificado sea tu nombre» y comparando ambas con una oración sinagogal, J. Jeremias escribe: «Le rapprochement avec le Qaddiś montre que les deux demandes visent la révélation du Règne de Dieu à la fin des temps». *Paroles de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre-Père*, trad. franc. (París 1963) p.70.

187 Quizás, por ejemplo, un haber tomado demasiado a la letra las imágenes terribles apocalípticas.

188 Sobre la cuesión, cf. J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925), y K. Adam, *Christus unser Bruder* 8.ª ed. (Regensburg 1950) p.46-80 (se trata de un capítulo que tiene como título: «Durch Christus, unsern Herrn»).

lación de acentos dentro de elementos, todos ellos auténticamente cristianos [189]; pero una traslación de acentos puede condicionar un nuevo tipo de espiritualidad. La nueva mentalidad espiritual a la que nos estamos refiriendo quizá sea especialmente perceptible si estudiamos los dos estratos fundamentales que forman la actual liturgia de la misa romana. Como es conocido, en ella confluyen una antigua tradición romana primitiva y otra de origen carolingio [190]. El esquema de oración, característicamente romano [191], se dirige a Dios Padre y pone por intercesor a Cristo, que se prolonga en la Iglesia, es decir, «en la unidad del Espíritu Santo», en la unidad que el Espíritu Santo produce entre nosotros, en la unidad de la que el Espíritu Santo es la causa [192]. Sintiéndonos prolongación de Cristo, lo sentimos de nuestra parte. En el esquema carolingio [193], el

189 «Die treue Obhut über das Glaubensgut verhindert nicht, dass gewisse in ihm enthaltene Wahrheiten bisweilen in den Hintergrund treten. Vielleicht ist das sogar ein notwendiger Vorgang. Gerade wegen des inhaltlichen Reichtums der christlichen Botschaft und wegen der begrenzten intellektuellen und existenziellen Fassungskraft des sich auf sie aufrichtenden Menschen können nicht alle christlichen Wahrheiten zu jeder Zeit und gleichermassen im Vordergrund des Interesses und der Aufmerksamkeit stehen». C. Pozo, *Dogmenentwicklung:* Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis 1,929. Por poner un ejemplo de este tipo de acentuaciones, véanse las implicadas en la «germanización» del cristianismo que va a caracterizar a la Edad Media; cf. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* t.1 21.ª ed. (Münster 1962) p.172-177. Es curioso, por ejemplo, que en el poema «Heliand» («Heiland» en alemán moderno) Cristo sea presentado como una especie de supremo señor feudal y un auténtico héroe medieval.

190 La existencia de estos dos estratos está determinada por un doble hecho: por una parte, los francos adoptan la liturgia romana, a la cual, sin embargo, imprimen un sello muy característico de su mentalidad; por otra parte, posteriormente la liturgia así modificada vuelve a Roma y se impone en Roma, desde donde irradiará sobre todo el mundo católico de rito romano; cf. Jungmann, *Missarum sollemnia* I 9s t.1 5.ª ed. (Wien 1962) p.98-137.

191 K. Adam, *Christus unser Bruder* 8.ª ed. (Regensburg 1950) p.73, hace notar que la liturgia romana ha sido la única que ha conservado este esquema de oración, que sería el más primitivo y teológicamente el más rico; es sugestivo que haya sido así: que la liturgia de la Iglesia madre, de la Iglesia, que posee la cátedra de la infalibilidad, haya sido la única en conservar este tesoro de oración (no se olvide la conexión entre la «lex orandi» y la «lex credendi»).

192 Cf. Jungmann, *Missarum sollemnia* III 1,12 t.1 5.ª ed. (Wien 1962) p.486-892.

193 Las oraciones carolingias son, todavía hoy, fácilmente reconocibles por la postura corporal con la que el sacerdote las dice (las manos juntas sobre el altar, en lugar de las manos extendidas de la postura romana del oran-

término es la Trinidad; Cristo queda incluido en el término; al no estar de nuestra parte [194], el hombre siente su distancia frente a Dios [195].

Sintámonos introducidos por la gracia en la familia trinitaria [196]: hijos del Padre [197], hermanos de Cristo, templos del Espíritu [198]. Así sentiremos, como acontecimiento familiar, que revelará no sólo a Cristo, sino nuestra propia realidad, el retorno del Señor. La parusía volverá a ser, más que un objeto de temor, un acontecimiento que se desea: el grito de la esposa, que dice: «Ven»; grito al que debe incorporarse todo creyente con esta oración: «Amén. Ven, Señor Jesús» (Apoc 22,20; véase v.17).

te); el gesto procede del mundo germánico (la costumbre de colocar el vasallo sus manos en las del señor feudal); cf. JUNGMANN, o.c., I 9 t.1 p.103; especialmente la nota 17. Sobre el esquema carolingio de oración, cf. ibid., p.106.

194 Véase cómo describe K. Adam los cambios de fórmulas de doxología ya para tiempos mucho más antiguos y como consecuencia de las luchas arrianas, es decir, para evitar toda interpretación subordinacionista: «Darum ersetzten schon Basilius der Grosse und Athanasius den alten Lobpreis: 'Ehre *sei* dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist' zuweilen durch den neuen 'Ehre sei dem Vater *mit* dem Sohne und dem Heiligen Geist' oder 'Ehre sei dem Vater *und* dem Sohne und dem Heiligen Geist'. Und Chrysostomus vollends gebrauchte statt des 'durch ihn' nur mehr die neue Formel 'mit ihm'. *Christus unser Bruder* p.55.

195 Adam hace notar cómo los cambios de fórmulas fueron acompañados de un subrayar los aspectos de lo terrible frente a Dios; ibid., p.57s.

196 Ya San Atanasio hacía notar la oposición entre lo que éramos por naturaleza (creaturas) y la dignidad de hijos, a la que hemos sido elevados al recibir el Espíritu del único que es Hijo natural y verdadero; así, Dios, que al crearnos era sólo nuestro Hacedor (ποιητής), ha comenzado a ser para nosotros Padre; cf. el pasaje sumamente interesante en *Adversus Arianos oratio* 2,59: PG 26,273.

197 Es frecuente en los manuales teológicos, al tratar de los efectos de la gracia santificante, poner una tesis en la que se afirma que por ella somos hechos hijos adoptivos de Dios; la tesis se prueba por una serie de textos bíblicos, en los que se dice que somos τέκνα Θεοῦ; pero Θεός en el Nuevo Testamento, si no lleva matización alguna, significa el Padre; cf. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament:* Schriften zur Theologie t.1 (Einsiedeln 1954) p.143-167 (*«Gott» als erste trinitarische Person im Neuen Testament)*. El poder llamar a Dios con el nombre de Padre—con el nombre mismo con que Jesús se dirigía a El—era algo tan inmensamente grande y emocionante para el cristianismo primitivo, que se sentía obligado a excusarse de hacerlo. Todavía hoy en la liturgia de la Misa se conserva esa excusa: «Praeceptis salutaribus [es decir, por preceptos del Salvador, si rompemos el hebraísmo de ese latín cristiano] moniti et divina institutione [es decir, por enseñanza de una Persona que es Dios] formati, *audemus* dicere: Pater...».

198 Cf. C. POZO, *Espiritualidad Trinitaria. Bases teológicas:* Proyección 7 (1960) 4-8.

Escatología cósmica

Al exponer la doctrina escatológica del Concilio Vaticano II hicimos notar que, tanto en la Const. dogmática *Lumen gentium* [199] como en la Const. pastoral *Gaudium et spes* [200], está presente el tema de la escatología cósmica. Ya entonces subrayamos cómo el Concilio, recogiendo lo que es cierto en esta materia, no había querido entrar en las cuestiones ulteriores discutidas entre los teólogos católicos.

Es dogmático que la materia tiene un destino eterno (al menos, en nuestros cuerpos resucitados); es cierto—por la fuerte tradición patrística, fundada en no pocos textos bíblicos—que el marco de vida de esos seres corpóreos que son los hombres resucitados será también corpóreo, es decir, cósmico. Ya sólo con esto queda muy fuertemente señalada la distancia entre el cristianismo y el platonismo; mientras que el platonismo proclama el ideal de una liberación del alma con respecto a la materia, el cristianismo predica la salvación del hombre todo y una conexión del «cosmos» con ese hombre salvado, ya que por el hombre el «cosmos» llega a su fin [201].

Quedan, sin embargo, abiertos dos problemas, que guardan entre sí una estrecha dependencia. ¿Qué relación existe entre el «cosmos» actual y aquellos cielos nuevos y tierra nueva de que habla 2 Pe 3,13? [202] ¿Qué tipo de influjo ejerce en la preparación de ese «cosmos» futuro el trabajo humano, el esfuerzo por mejorar este mundo en que vivimos?

La respuesta a estas preguntas se encamina por una de estas dos teorías:

La teoría del influjo directo supone que el trabajo humano prepara directamente el «cosmos» futuro. La humanización de las estructuras terrestres sería un comienzo del mundo futuro [203].

199 Véase el párrafo sobre la «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», n.3, en el c.1.

200 Véase el párrafo sobre «La tierra nueva y el cielo nuevo» en el c.1.

201 «Cum genere humano universus quoque mundus, qui intime cum homine coniungitur et *per eum ad finem suum accedit*, perfecte in Christo instaurabitur». CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.48.

202 «Esperamos cielos nuevos y una tierra nueva, según su promesa, en los cuales habita la justicia».

203 En ese sentido, las realizaciones tendrían un valor en sí mismas, in-

La teoría del influjo indirecto piensa que no son los cambios de estructuras lo que prepara directamente el Reino de Dios, sino los valores morales (sobrenaturales) desplegados por cumplir ese deber cristiano de luchar por hacer la vida más humana. La fe, la esperanza y la caridad, que se ponen en la empresa, es verdaderamente lo que cuenta delante de Dios [204].

La teoría del influjo directo representa la respuesta que acentúa al máximo la continuidad entre el mundo presente y el futuro. En esta teoría se ha visto la posibilidad de ofrecer una base de diálogo, lo más amplia posible, con el marxismo. Es conocida la acusación marxista según la cual la religión sería el opio del pueblo [205]. La religión, al predicar un futuro ultraterreno, provocaría una «alienación» del creyente; le desinteresaría (le haría ajeno) del quehacer terrestre, traspasando su esperanza a un futuro no constatable. Frente a ese paraíso celeste de la religión, el marxismo ofrece un paraíso terreno (el paraíso soviético) [206], el cual vendrá ineluctablemente por la misma dialéctica necesaria del materialismo histórico.

Marx aplicó a su interpretación de la historia un esquema hegeliano: el punto de partida es la naturaleza, de la que el

cluso independientemente de la intención con que han sido realizadas. Esa intención es un problema personal del hombre que actúa. Pero la realización, en cuanto tal, sería siempre una objetiva incoación del mundo futuro.

204 Por tanto, lo que cuenta delante de Dios no sería el resultado, que puede fallar independientemente de mi buena voluntad y de mi esfuerzo, puesto en la empresa de humanizar las estructuras. Hablando de Teilhard escribe Rideau: «Un autre point, qui n'est pas sans importance, fait difficulté: la liaison étroite entre l'établissement du Royaume de Dieu et l'achèvement de l'humanisation. Idée qui n'est pas sans rappeler certaines théories d'après guerre sur les conditions sociales et politiques du succès de l'évangélisation. / Contre une conception quelque peu glorieuse du Royaume il est bon de rappeler que l'Évangile l'identifie avec la douleur des Béatitudes; et, si le progrès de l'Église dépend de certains déterminismes, il ne leur est pas asservi». *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (París 1965) p.472s.

205 El Concilio Vaticano II, como se recordará, ha recogido esta acusación del marxismo contra la religión: «Inter formas hodierni atheismi illa non praetermittenda est, quae liberationem hominis praesertim ex eius liberatione oeconomica et sociali exspectat. Huic autem liberationi religionem natura sua obstare contendit, quatenus, in futuram fallacemque vitam spem hominis erigens, ipsum a civitatis terrestris aedificatione deterreret. Unde fautores talis doctrinae, ubi ad regimen reipublicae accedunt, religionem vehementer oppugnant, atheismum diffundentes, etiam adhibitis, praesertim in iuvenum educatione, illis pressionis mediis, quibus potestas publica pollet». Const. pastoral *Gaudium et spes*. P.I c.1 n.20.

206 Es curioso el origen religioso de la expresión. En el fondo, un sistema que se presenta a sí mismo como sustitutivo de la religión se constituye, de alguna manera, en religión.

hombre es parte, y que actúa por la praxis [207]; al actuar la naturaleza, se constituye necesariamente una tensión de tesis y antítesis entre explotadores y explotados; de esa tensión surge el choque (la revolución), con que se produce un equilibrio (síntesis). Sin embargo, la síntesis nacida de todas las revoluciones históricas ha sido siempre una síntesis inestable, como inestable es el equilibrio representado por ellas; en realidad, al no haber sido suprimidas las clases en ninguna de las revoluciones históricas, el resultado era el débil equilibrio de balanza, que puede desequilibrarse por una serie de mutaciones infinitesimales [208]; esa pérdida de equilibrio produce repentinamente una nueva tensión de tesis y antítesis, y hace necesaria una nueva revolución. La única revolución capaz de establecer un equilibrio permanente sería la revolución marxista, en cuanto que, al llevar consigo la desaparición de las clases, hace imposible un nuevo desequilibrio futuro. Entonces se constituirá el paraíso marxista, aunque su implantación supone un período de longitud imprevisible [209], en el que la dictadura del proletariado ha de realizar (drásticamente, si es necesario) la supresión de clases [210].

En un intento de diálogo con el marxismo, se ha hecho a veces una interpretación de la escatología cósmica cristiana, según la cual el esfuerzo por humanizar las estructuras (y construir así una sociedad más justa) iría preparando directamente el «cosmos» futuro; sería un acercarse a él; el cristiano no debe

207 Los retoques que el esquema hegeliano recibe al convertirse en materialismo histórico son notables: ya el punto de partida no será la identidad sujeto-objeto del Espíritu que piensa, ni el comienzo del actuar será la actividad intelectual; de un idealismo hemos pasado a un materialismo.

208 En una balanza en equilibrio, sobre uno de cuyos platillos fuéramos colocando sucesivamente pequeños trozos de papel, el desequilibrio será provocado (repentinamente, inesperadamente) por una última adición en sí insignificante; puede verse aquí un ejemplo vulgar de lo que representa la última mutación infinitesimal, que produce una nueva oposición de tesis y antítesis y que hace necesaria una nueva revolución.

209 Ninguno de los países del bloque socialista (incluida la URSS) piensa haber llegado todavía al «paraíso marxista». Ninguno de sus dirigentes (con la excepción de unas declaraciones de Krustchev, que después de su caída han sido dejadas en el olvido) se atreve a hacer predicciones sobre la fecha en que esa meta podrá ser alcanzada. Por otra parte, no se olvide la vieja polémica sobre si esa meta es realizable en una sociedad socialista concreta o si sólo es realizable aplicando el marxismo a escala mundial; es decir, sería condición previa la implantación mundial del sistema.

210 Para nuestro propósito baste remitir a G. A. Wetter, *Materialismo dialettico:* EncCatt 8,366-377, donde se encontrará ulterior bibliografía.

ser ajeno al esfuerzo por construir la ciudad terrestre; queda así suprimida toda «alienación» [211]. Un sistema total de evolución, como el ofrecido por el teilhardismo, daría un nuevo matiz a ese acercamiento; la historia, concebida también como continuo ascender, haría, en virtud de las leyes de la evolución, ineluctable el movimiento de mayor humanización de las estructuras. Un determinado grado de concentración de la «noosfera» sería la condición previa de la parusía [212].

Esta interpretación de la escatología cósmica plantea un doble problema. Ante todo, un problema exegético: ¿Justifica la Escritura una concepción con un sentido de continuidad tan acentuado? ¿Encuentra base en ella la idea de un influjo directo?

En general, la exégesis moderna insiste en que los textos bíblicos que se refieren al tema no pueden ser entendidos sin una dialéctica de continuidad y ruptura [213]. Pero el aspecto

[211] Véanse las tres tesis propuestas por J. B. Metz en un «Symposium» internacional de teología celebrado en Chicago del 31 de marzo al 3 de abril de 1966: 1. «Das neuzeitliche Weltverständnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muss, ist in einem fundamentalen Sinn zukunftsorientiert; es hat deshalb nicht primär kontemplativen, sondern operativen Charakter». 2. «Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das damit verbundene Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheissungsglauben. Dieser Verheissungsglaube fordert die Ausbildung von Theologie als Eschatologie». 3. «Das Verhältnis zwischen Glaube und Welt lässt sich theologisch bestimmen mit dem Begriff einer 'schöpferischen Eschatologie'; eine derart eschatologisch orientierte Theologie der Welt muss gleichzeitig 'politische Theologie' sein». De estas tres tesis, enunciadas al comienzo de su artículo, sólo la tercera es desarrollada en *Schöpferische Eschatologie:* Orientierung 30 (1966) 107ss. Sobre la misma cuestión, cf. también L. Boros, *Christentum und die Zukunft der Welt:* Orientierung 26 (1962) 171-174; Id., *Das neue Gotteslob und der neue Kulturauftrag:* Orientierung 26 (1692) 183-186.

[212] «Alors, sans doute, sur une Création portée au paroxysme de ses aptitudes a l'union, s'exercera la Parousie». Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme:* Oeuvres t.5 (París 1959) p.402. Para la argumentación de Teilhard sobre este progreso de la historia, cf. Rideau, o.c., p.351-355. Al texto de Teilhard que hemos transcrito en esta misma nota se puede objetar que nunca un «paroxismo» de la creación podrá hacer que se realice la parusía; Teilhard respondería, sin duda, que tal realización no es fruto de una exigencia de la creación, sino de una voluntad de Dios, que ha querido atenerse a esa previa maduración de la creación. Pero la existencia de este decreto divino (sobre todo teniendo en cuenta que pone en conexión dos órdenes totalmente heterogéneos) debería ser probada y no sólo afirmada.

[213] Cf. S. Lyonnet, *Redemptio «cosmica» secundum Rom 8,19-23:* Verb Dom 44 (1966) 225-242. Ya anteriormente, el mismo Lyonnet, *La rédemption de l'univers:* LumVie t.9 n.48 (1960) 43-62. Permaneciendo en el campo meramente exegético, a veces, se estaría tentado de hacer una interpretación «espiritualista» de estos textos bíblicos, cuyo género literario es frecuentemente difícil (se destruiría así la tensión de continuidad y ruptura a favor de la ruptura y suprimiendo del todo la continuidad); este camino, sin embargo, nos está vedado por la fuerte tradición exegética, mucho más realista, de los Padres (véase en el c.1 la nota 46). Los Santos Padres concebían esta continuidad y ruptura de modo paralelo a la que se da entre nuestro cuerpo mortal y nuestro cuerpo glorioso resucitado (así, además, el nuevo «cosmos» correspondería a los cuerpos gloriosos); baste citar a San Julián de Toledo, *Prognosticon futuri saeculi* 3,46: PL 96,518.

de ruptura no parece estar suficientemente subrayado en la teoría del influjo directo [214].

En Apoc 21,1s se dice: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existe ya. Y vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de junto a Dios, preparada como esposa, engalanada para su esposo». Mientras el v.1 subraya la idea de ruptura del «cosmos» futuro con respecto al actual, el v.2 describe «la nueva Jerusalén» como don de Dios que baja de lo alto, no como una realidad que los hombres vayan directamente construyendo desde aquí abajo.

El mismo pasaje clásico de 2 Pe 3,13: «Esperamos cielos nuevos y una tierra nueva, según su promesa, en los cuales habita la justicia», no puede ser leído separándolo de su contexto, y el contexto—concretamente el v.12—supone una clara afirmación de ruptura, expresada como destrucción del «cosmos» actual o, al menos, de la forma actual del «cosmos» [215]: «porque pasa la configuración de este mundo», según escribe San Pablo (1 Cor 7,31).

Un texto fundamental sobre la participación del «cosmos» en la salvación final es Rom 8,19-22: «Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sometida a la vanidad, no de gra-

[214] Rideau, a propósito de Teilhard, ha hecho notar (o.c., p.357-360) que para Teilhard hay una cierta discontinuidad en cuanto que la transformación final es algo más elevado en su línea que el último punto de la preparación terrestre; pero precisamente el problema radica—y Rideau (p.359s) es consciente de ello—en que un proceso de ascenso natural pueda ser presentado como preparación directa de una realidad sobrenatural y si eso mismo no supone ya una continuidad excesiva (sería como si se afirmara que el perfeccionamiento físico de nuestro cuerpo nos prepara directamente para la resurrección gloriosa). Como teólogos tendremos que preguntarnos si esa continuidad (aun matizada así) está justificada por los textos.

[215] En ese versículo se dice que «los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, ardiendo, se derretirán». Aun teniendo en cuenta el género literario apocalíptico, hay aquí una clara afirmación de ruptura.

do, sino en atención al que la sometió, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera lanza un gemido universal y anda toda ella con dolores de parto hasta el momento presente». En este pasaje se dicen muchas cosas importantes, centradas sobre ejes antagónicos: el pecado del primer hombre tuvo repercusiones cósmicas; también las tendrá la final liberación del hombre. Pero teniendo en cuenta que los dolores de parto son una imagen frecuente en la Escritura para expresar una gran angustia, sería prolongar indebidamente la metáfora querer ver en el texto una prueba a favor de la teoría del influjo directo: el «cosmos» actual, como un inmenso seno materno [216], en el que se precontendría ya, en sus principios, el «cosmos» futuro, el cual habría de ser alumbrado de él [217].

Por otra parte, la teoría del influjo directo plantea un grave problema especulativo. Ya la aplicación que se hace en el teilhardismo del esquema evolutivo al campo de la historia es muy discutible [218]; uno puede preguntarse si no se hace así una transposición indebida de un esquema, todo lo válido que se quiera, en el campo biológico, al campo de lo histórico; y el campo de lo histórico no puede regirse por leyes biológicas, ya que la historia es fruto de un juego de libertades y, por tanto, imprevisible [219]. Por otra parte, un estudio cercano de la historia, dejando aparte lirismos literarios y bellas declaraciones verbales, nos hace muy escépticos del optimismo teilhardiano y de que vayamos realmente hacia unas estructuras siempre más humanizadas [220].

[216] La metáfora de la tierra como inmenso seno materno aparece en Is 26,17, pero con un sentido totalmente distinto: es el «sheol» que da a luz a los «refaim». Hemos hablado de este pasaje en el párrafo sobre «La preparación literaria del tema de la resurrección: la resurrección nacional», de este mismo capítulo.

[217] J. M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del cosmos en el Nuevo Testamento:* XIV Semana Bíblica Española (Madrid 1954) p.125, da, como título, al párrafo dedicado a Rom 8,22: «La gestación del eón futuro».

[218] Sobre la cuestión, cf. Rideau, o.c., p.351-355.

[219] Subrayando otro aspecto, aún más teológico, escribe Von Balthasar: «Tritt man vom Biologischen ins Geisteswissenschaftliche hinüber, so werden die Kriterien viel schwerer zu handhaben, denn sobald die Stufe des Geistigen und damit Sittlich-Religiösen grundsätlich erreicht ist, besteht eine Unmittelbarkeit zu Gott, innerhalb welcher ein Fortschrift nicht eigentlich denkbar ist». *Zuerst Gottes Reich* (Einsiedeln 1966) p.41s.

[220] Nuestra generación, en concreto, no puede sentirse orgullosa: el grado de barbarie (de vencidos y también de vencedores) de la última guerra mundial es impresionante. El nuevo modo total de hacer la guerra (también las localizadas, posteriores a la mundial), sin consideración alguna a la población no combatiente o la búsqueda febril de un arma total, no son síntomas alentadores. Sería interesante estudiar ciertos fenómenos nuevos, como las formas sutiles de neocolonialismo en nuestra era feliz de descolonización general.

No se olvide, además, la ambivalencia del progreso humano [221]. Sin duda, se da un constante progreso técnico, y, a menos que una catástrofe bélica nuclear no haga tabla rasa de nuestra civilización, el crecimiento de ese progreso técnico también en el futuro es fácilmente previsible. Pero ¿es tan seguro que ese progreso no nos conduce a una esclavitud de la técnica? [222]

Teológicamente es difícil admitir un tan rígido paralelismo entre humanización y Reino de Dios y poner condiciones de orden natural—como serían las realizaciones de humanización—a la parusía [223]. La parusía, como evento gratuito y so-

[221] «Die mehr peripheren Verbesserungen—wie die Lebenskultur und die Technik sie bringen—sind oft sehr relativ und fragwürdig, weil sie Rückschritte in anderer Hinsicht bedeuten können». Von Balthasar, *Zuerst Gottes Reich* p.42.

[222] Nada tan deprimente, en cuanto género literario, como la lectura de una novela futurista de ciencia-ficción. Sin duda, el futuro no será así; no será como lo describe la imaginación de un novelista de ciencia-ficción. Sin embargo, esta literatura plantea problemas demasiado graves como para no prestarles ninguna atención seria. Supongamos algo tan técnicamente previsible para el futuro como el perfeccionamiento de la finura perceptiva de un micrófono; el día que una policía del futuro tenga medios de escuchar, desde un kilómetro de distancia, una conversación privada que tengo en mi habitación, el campo de mi intimidad se habrá visto muy reducido y la libertad habrá sufrido un rudo golpe. El mundo de técnicas de sugestión, que representa, p.ej., el procedimiento (muy incipiente todavía) de las percepciones subliminares, plantea problemas gravísimos. He señalado dos ejemplos vulgares, que podrían haber sido multiplicados muy fácilmente. El progreso técnico supone tales tentaciones para la humanidad del futuro, que es difícil atreverse a pronosticar que la humanidad (aquella parte de la humanidad que tendrá el poder técnico en la mano) tendrá la energía suficiente para cerrar esas puertas, aun renunciando a progresos técnicos concretos, que serían deshumanizantes.

[223] «Damit ist nun aber gesagt, dass der Entwicklungsglaube sich bei der Theologie keine Auskunft holen kann, wenn er wissen möchte, wie das letzte weltliche Stadium der Menschheit aussehen wird: sie weiss es nicht. Es ist aber ebenso gesagt, dass der christliche Glaube nicht bei der weltlichen Wissenschaft der Evolution Anleihen machen kann, um das Wagnis der Hoffnung auf Gott allein ein bisschen zu untermauern, es weniger gefährlich und exponiert erscheinen zu lassen, dem christlichen Optimismus mit ein wenig wissenschaftlichem Optimismus unter die Arme zu greifen. Das sind nur Fälschungen und Verschleierungen unserer

berano de Dios y como intervención suya en la historia, no puede ser humanamente condicionada [224].

Teniendo en cuenta las dificultades de la teoría del influjo directo, pensamos, más bien, que son la fe, la esperanza y el amor que ponemos en mejorar el mundo, los valores morales sobrenaturales, y no las realizaciones humanas—realizaciones que pueden fallar—, lo que realmente prepara el Reino de Dios [225].

Como ya hemos indicado, el Concilio Vaticano II quiso prescindir de estas cuestiones disputadas. Es curioso, sin embargo, que en la última redacción del número 48 del capítulo 7 de la constitución dogmática *Lumen gentium* se introdujera una significativa cita bíblica, que subraya la ruptura entre el «cosmos» presente y el futuro, para evitar una interpretación demasiado acentuada en la línea de continuidad [226]. Más notable es la intervención conciliar del cardenal Frings, el 27 de octubre de 1964, que en el debate en torno a la futura constitución pastoral *Gaudium et spes* se opuso fuertemente a que hubiera en ella fórmulas que favorecieran la teoría del influjo directo (teoría que él, en su intervención, personalmente considera inaceptable) [227]. La sobria y cauta redacción del número 39

wahren Lage: in jedem Schritt unmittelbar, wehrlos, sichtlos auf Gott zu». VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich* p.46.

224 «Der offene Raum aber würde, ernst genommen, bedeuten, dass die Menschheit sich ihre Endzeit, ihren Jüngsten Tag selber bestimmen könnte. Nun ist aber gerade dies wesenhaft unmöglich, weil die Menschheit sowenig wie der einzelne Mensch sich selbst einen Horizont vorentwerfen kann, der das endgültige Erfüllungsbild des freien Wesens enthielte» (ibid., p.43).

225 Como decimos en el texto, las realizaciones humanas pueden fallar. Añadamos que, a pesar de nuestros esfuerzos, fallarán muchas veces: en ello consiste el profundo sentido del «mysterium Crucis».

226 En el texto enmendado, al final del párrafo primero del número 48, se citaba Ef 1,10 y Col 1,20 (cf. *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia* p.3). En los «modos» se pidió la adición de 2 Pe 3, 10-13 (y no sólo el v.13, como se hace en el párrafo tercero de ese número) «ne citando unice Eph 1,10 et Col 1,20 videamur forsan favere opinioni eorum qui putant hunc mundum transiturum esse in gloriam qualis ab hominibus constitutus est» (*Modi VI* c.7 n.9 p.5). La petición fue admitida.

227 Tomamos de un resumen de su intervención conciliar: «Il lavoro umano non prepara direttamente i nuovi cieli e le nuove terre, poiché il cielo e la terra passeranno. E quindi necessaria una maggiore prudenza nell'uso dei concetti di 'mondo' 'progresso' 'salvezza'. Il mondo e la Chiesa, durante il tempo del pellegrinaggio, rimangono diversi: né la Chiesa può risolversi nel mondo, né il mondo nella Chiesa». CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II* t.4 (Roma 1965) p.280.

(p.I c.3) de la constitución pastoral *Gaudium et spes* en su forma definitiva depende, en no pequeña medida, de esta intervención del cardenal Frings [228].

En todo caso, el Concilio Vaticano II nos ha dado, aun prescindiendo de cuestiones disputadas, una respuesta más que suficiente a la acusación de «alienación» que el marxismo nos reprocha: «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» [229].

228 Así, p.ej., el inciso «licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit» procede de la intervención del cardenal Frings. La misma idea es expresada con estas palabras en la *Profesión de fe* de Pablo VI: «Confitemur pariter Regnum Dei, quod hic in terris in Christi Ecclesia primordia habuit, non esse de hoc mundo, cuius figura praeterit, itemque eius propria incrementa idem existimari non posse atque progressionem humanitatis cultus, vel scientiarum, vel technicarum artium, sed eo prorsus spectare, ut investigabiles divitiae Christi altius usque cognoscantur, ut spes in aeternis bonis constantius usque ponatur, ut Dei caritati flagrantius usque respondeatur, ut denique gratia atque sanctitudo largius usque diffundantur inter homines». «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.2.

229 Const. pastoral *Gaudium et spes* p.1 c.1 n.21. La misma solución en la *Profesión de fe* de Pablo VI: «At eodem huiusmodi amore [de Dios] Ecclesia quoque ducitur ad germanam hominum utilitatem, ad externa bona quod attinet, continenter procurandam. Etenim, etsi quotquot habet filios monere non cessat, eos hic in terris manentem civitatem non habere, eosdem tamen exstimulat, ut, pro sua quisque vitae condicione atque subsidiis, propriae humanae civitatis incrementa foveant, iustitiam, pacem atque fraternam concordiam inter homines promoveant, atque pauperioribus et infelicioribus fratribus opportuna conferant adiumenta» (ibid.). El párrafo siguiente (col.2s) expresa el sentido apostólico de esta actividad («ut Christi luce homines illuminet, universosque in Illum, qui ipsorum unus Salvator est, congreget atque coniungat»: col.3).

Capítulo IV

LA VIDA ETERNA [1]

Al exponer la doctrina bíblica sobre la resurrección de los muertos, unas palabras de Jesús constituían uno de los textos más fundamentales: «Llega la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que obraron el bien, para resurrección de vida; los que obraron el mal, para resurrección de condenación» (Jn 5,28s). Resurrección de vida o para la vida, y resurrección de condenación o para la condenación, constituyen los dos modos concretos de realizarse la resurrección y en ambos modos la resurrección está matizada, en cuanto a su sentido, por el término a que se ordena. Es obvio, por tanto, que, después de haber hablado de la resurrección, consideremos los términos para los cuales los hombres resucitarán, y, para ello, comencemos por la vida eterna [2].

La vida en el Antiguo Testamento

Sin duda, en el Antiguo Testamento, cuando la palabra «vida» se aplica al hombre, se dice muchas veces refiriéndola a su vida natural. Pero es característico que, ya en este uso profano de la palabra, vida sea mucho más que el mero existir, es decir, implique una cierta plenitud caracterizada por una serie

[1] Cf. J. B. Alfaro, S.I., *Adnotationes in tractatum de novissimis* 3.ª ed. (Romae 1959) p.12-38; V. Ayel, *Der Himmel:* Christus vor uns p.38-48; Brinktrine, p.120-132; De Broglie, p.41-65; 78-90; Camilleri, p.254-287; Diekamp-Jüssen, p.475-490; Gleason, p.147-169; L. von Hertling, *Der Himmel* (München 1935) p.111-142; A. Kolping, *Verkündigung über das ewige Leben:* Christus vor uns p.28-37; Lennerz, p.7-40; Michel, p.115-135; F. Mussner, Ζωή. *Die Anschauung vom Leben im 4. Evangelium* (München 1952); Pohle-Gierens, p.660-667; Premm, p.561-598; Sagüés, n.46-140 p.863-910; Scheeben-Atzberger, p.856-880; Schmaus, p.565-690; E. Schmitt, *Leben:* BibTheolWört 2,742-748; Winklhofer, p.133-162. Abreviamos las indicaciones bibliográficas, ya citadas ampliamente en la bibliografía inicial del c.3; lo mismo haremos en los capítulos siguientes.

[2] Como veremos en el c.7, los elementos esenciales de la vida eterna comienzan, para el justo que nada tenga que purgar, en seguida después de la muerte; lo mismo sucede al impío con respecto a su condenación, la cual comienza para él en seguida después de su muerte. En este capítulo, sin embargo (y en el siguiente), la vida eterna (y la condenación) son estudiadas primariamente como términos para los que se resucita; es decir, son consideradas en cuanto posteriores a la resurrección final.

de bienes que acompañan la existencia y sin los cuales no se podría hablar de verdadera vida [3].

Teológicamente es mucho más importante subrayar que Dios tiene la posesión de la vida en su sentido más pleno. El es el Dios vivo (Deut 5,23; Jos 3,10; Jer 23,36, por no citar sino textos del Antiguo Testamento), el eternamente vivo (Deut 32,40; Dan 12,7; Ecli 18,1) [4], en oposición a los ídolos muertos (Sal 135,15ss; Hab 2,19). El israelita jura por la vida de Dios (cuarenta y tres veces se encuentra la fórmula en el Antiguo Testamento) y Dios mismo jura por su vida (Is 49,18) [5].

Dios es dador de la vida [6]; ya Gén 2,5 nos describe a Dios, después de haber formado el cuerpo del hombre, «insuflando en sus narices aliento de vida».

La vida como categoría moral y la vida como categoría escatológica en el Antiguo Testamento

Los hombres, que han recibido de Dios la vida *natural*, pueden alcanzar *vida* en sentidos mucho más profundos.

El punto de partida es el hecho de que frecuentemente aparece en la Escritura la afirmación de que existe una conexión entre vida santa y vida larga (baste citar sólo del libro de los Proverbios 3,2.16.22; 4,10.22; 10,27; 16,31) [7]. En Amós, la idea, además de evolucionar del sentido individualístico al nacional (Israel encontrará en su fidelidad a Yahveh la garantía de su pervivencia próspera), encuentra una formulación, llena de vigor, que preludia un ulterior desarrollo ideológico: aquel que busca a Dios, vive (Am 5,4.6.14) [8]. Ese nuevo paso ideológico

[3] «Leben heisst nicht nur Dauer, zum Leben gehören Gesundheit, Wohlstand, Glück. [...] Leben ist nicht nur Voraussetzung, sondern Summe all dieser Güter». Schmitt, *Leben:* BibTheolWört 2,742.

[4] Son expresiones neotestamentarias: «el único que posee la inmortalidad» (1 Tim 6,16); el que «tiene vida en sí mismo» (Jn 5,26).

[5] Cf. Schmitt, *Leben:* BibTheolWört 2,743.

[6] Véase, como contraste de mentalidad, la que señalábamos en el c.3 nota 20, entre el Dios bíblico y la concepción del *Poema de Gilgamesh*.

[7] Volveremos a ocuparnos de este tema en el c.5, cuando estudiemos cómo se hizo en Israel el paso a la idea de retribución ultraterrena. Por lo demás, estas afirmaciones tienen mucho de filosofía popular (en sí verdadera): aun sin intervenciones milagrosas de Dios, ¿no hay conexión entre vida santa (morigerada) y vida larga?

[8] Sobre el paso del planteamiento individual al colectivo y sobre la preparación del sentido espiritual que hay en la fórmula de Amós, cf. P. G. Rinaldi, C.R.S., *Introduzione generale ai profeti. Amos* (Torino 1953) p.168.

se encuentra formulado en Prov 8,35: «El que me encuentra, ha encontrado la vida y obtiene el favor de Yahveh»; es decir, en la cercanía moral a Dios, en su servicio, se encuentra la verdadera vida [9].

El que ya la misma vida natural no fuera concebida por los judíos como mera existencia, sino que implicara un matiz de plenitud, constituido por una serie de bienes concomitantes, hace comprender el sentido bíblico de vida cuando se utiliza en el plano de lo escatológico. En Sal 16,10, el salmista justo espera ser liberado del «sheol» mediante su resurrección corporal; el v.11 describe la nueva vida [10] a la que resucitará ese justo: «Me mostrarás la senda de la vida; delante de tu rostro, plenitud de alegría; a tu diestra, delicias eternas». La vida nueva, a la que el salmista justo resucitará, está caracterizada por una cercanía e intimidad con Yahveh («delante de tu rostro», «a tu diestra»); por esa relación con Dios, la vida (a que se refiere el versículo) es plenitud de alegría y delicias. Porque es plenitud, puede ser llamada «vida», en oposición a la existencia umbrátil de los «refaim» en el «sheol», cuya pervivencia, aunque real, no merece el nombre de vida.

Pero más importante es Dan 12,2, donde la oposición es aún más llamativa; en ese versículo se habla de resurrección: «éstos, para la vida eterna; aquéllos, para oprobio, para eterna ignominia» [11]. Resucitar es volver a una existencia humana completa; es la reconstrucción de la unidad vital humana. Por ello es tanto más interesante que la expresión «resurrección para la vida eterna» sea una fórmula restringida, que no se aplica a todos los que vuelven a la existencia humana completa, aun-

[9] Cf. F. Asensio, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento* p.143s, el cual, en p.144, comentando este pasaje, escribe: «Partiendo de fórmulas más o menos paralelas a las de la literatura sapiencial extrabíblica, la Sabiduría bíblica las eleva, con estilo todo suyo, del plano exclusivamente material al plano moral-espiritual».

[10] En el capítulo 3, nota 18, hicimos notar que precisamente por la descripción contenida en el v.11 concluía Nötscher que el salmo tenía que ser entendido en sentido estrictamente escatológico, y no como si se tratara de una larga vida terrena en oposición a la muerte prematura.

[11] La expresión «nos resucitará a vida eterna» se encuentra en 2 Mac 7,9. Recuérdese allí mismo, como contraste, el v.14: «para ti no habrá resurrección para la vida» (la problemática de esta expresión la hemos estudiado en el párrafo sobre «La resurrección personal en el Antiguo Testamento», en el c.3). La idea de que los justos viven eternamente (sin inclusión de la idea de resurrección) se encuentra en Sab 5,15.

que esa existencia (también en el caso de los condenados) vaya a durar sin fin [12]. «Vida eterna» como fórmula escatológica no es meramente existencia sin fin, sino existencia inacabable en plenitud (la plenitud es gozo) y en intimidad con Yahveh (precisamente de esa cercanía viene la plenitud, que el hombre solo no tendría en su indigencia). A «vida eterna» se opone no sólo la existencia umbrátil de los «refaim» en el «sheol» (como en el salmo 16), sino también la existencia vital humana completa, pero desgraciada, de los condenados (como en Dan 12,2).

La vida eterna en el Nuevo Testamento

La expresión «vida eterna» es un término frecuente en los Evangelios, tanto en los sinópticos como en San Juan. Pero mientras que en los sinópticos se habla de ella en futuro (Mt 19,16; 25,46; Mc 10,17), es decir, como de una realidad escatológica que se pone en conexión con la resurrección final [13], en San Juan se habla de la vida eterna como de una realidad *ya presente*. Estas divergencias de modo de hablar son expresiones de la paradoja de lo escatológico como algo futuro, pero que ya ha comenzado; o, si se quiere expresar la misma idea en términos inversos, como algo incoativamente *ya* real, pero que *todavía no* ha llegado a su plenitud [14].

La doctrina de San Juan sobre la vida eterna [15]

1. La «vida» se encuentra primariamente en el *Logos*: «En El estaba la vida» (Jn 1,4) [16]. El Verbo se ha hecho carne (Jn 1,14) para que participemos de esa vida; a la participación

[12] Nótese en Dan 12,2, para los condenados, la afirmación de que resucitarán «para *eterna* ignominia».

[13] Cf. Schmitt, *Leben*: BibTheolWört 2,745.

[14] El mismo San Juan, como veremos, da la clave de su modo de hablar con el concepto de «semilla»; la semilla es ya una realidad, pero connota un desarrollo todavía no realizado.

[15] Cf. la obra de Mussner que hemos citado en la nota 1 de este capítulo.

[16] No se trata aquí de la vida natural, sino de vida en un sentido mucho más teológico y profundo: «Das Leben, das das 'Wort' besitzt, ist ja das gleiche Leben, das der Fleischgewordene in sich trägt und den Menschen spendet (5,26; 10,10b; 11,25; 14,6 [...]). Der Evangelist will also sagen, dass im 'Wort' das wahre, gottliche Leben war (5,26), ohne dessen Besitz die Menschheit dem ewigen Tode verfallen ist». A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1961) p.42.

de ella se llega por un nacimiento nuevo, distinto del natural; un nacimiento que no es de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios (cf. Jn 1,13); es un nacimiento al que se llega por la fe [17] y por el bautismo [18].

2. A partir de ese nuevo nacimiento, la nueva vida, la vida eterna, está ya presente en nosotros. «Quien cree en el Hijo *posee* vida eterna» (Jn 3,36). «El que escucha mi palabra y cree al que me envió, *tiene* vida eterna y no incurre en sentencia de condenación, sino que *ha pasado* de la muerte a la vida» (Jn 5,24). «El que cree, *tiene* vida eterna» (Jn 6,47) [19].

3. El injusto, por el contrario, no tiene en sí la vida eterna: «Y sabéis que todo homicida *no tiene* vida eterna *permanente* en sí mismo» (1 Jn 3,15). El texto es interesante, porque, aunque hable en términos negativos, describe la vida eterna, que el justo tiene ya en esta vida, como una realidad permanente.

4. En 1 Jn 5,11ss encontramos una síntesis y una explicación de toda esta doctrina: «Y éste es el testimonio: que Dios nos dio vida eterna, y esta vida está en su Hijo. Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida. Estas cosas os escribí para que sepáis que tenéis vida eterna, a vosotros, los que creéis en el nombre del Hijo de Dios».

En resumen:

a) La vida eterna procede de Dios (v.11).
b) La vida está en el Hijo (v.11).
c) Aceptar o rechazar al Hijo implica tener o no tener vida eterna (v.12).
d) La aceptación se hace por la fe (v.13).

5. Por tener ya la vida eterna, tendremos en el futuro la resurrección gloriosa: «Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él, tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,40) [20]. El texto distingue dos estadios: la vida eterna es una realidad que se tiene ya

[17] «Mas a cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hijos de Dios» (Jn 1,12).

[18] «En verdad, en verdad te digo, quien no naciere de agua y Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). En el v.3 se ha subrayado previamente que se trata de un nacimiento nuevo, posterior al nacimiento natural y distinto de él.

[19] Igualmente Jn 6,55 (texto que aducimos en el número 5 de este párrafo sobre «La doctrina de San Juan sobre la vida eterna»).

[20] Véanse también en Jn 6 los v.39 y 44.

(obtenida por la fe); para el último día (como futura), en conexión con la vida eterna (porque se ha tenido vida eterna aquí abajo), se promete la resurrección gloriosa. Los mismos dos estadios (el primero de ellos puesto en conexión con la Eucaristía) aparecen en Jn 6,55: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día».

6. La explicación de esta conexión radica en que San Juan concibe la vida eterna en cuanto ya presente y poseída en la vida terrestre como semilla. La semilla se desarrolla en árbol; así la vida eterna, presente ya en nosotros, es una semilla de Dios, que se ha de desarrollar: «Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado, porque la semilla de Dios permanece en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (1 Jn 3,9). El texto recoge una serie de temas muy característicos de San Juan: un nuevo nacimiento de Dios (en virtud del cual se posee una nueva vida); la nueva vida es una realidad «permanente», interna a nosotros; pero además es llamada «semilla», lo que sugiere una tendencia a desarrollarse (en virtud de su misma fuerza vital); la tendencia a ese desarrollo se proyecta, en último término, en el futuro escatológico [21].

Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no se limita a hablar, en general, de la vida eterna, sino que ha especificado en qué elementos concretos va a consistir cuando llegue a su plenitud. Procuraremos enumerarlos. Para ello, comenzaremos por el concepto de intimidad con Dios, porque creemos que trasciende a los demás.

1. *La intimidad con Dios.*

Ya en el Antiguo Testamento, en los salmos místicos, se expresaba la esperanza de que Dios tomaría consigo al justo: tomar consigo, si atendemos al uso bíblico de la expresión,

[21] «Une vie nouvelle nous a envahis, principe permanent d'une activité surnaturelle que tend à l'épanouissement céleste: Notre-Seigneur en parlait sous le symbole d'une *source d'eau jaillissant en vie eternelle* (Jn 4,14); Jean adopte l'image de la semence, du germe (σπέρμα), qui suggère l'idée d'une activité cachée, encore comprimée, quoique déjà orientée vers son épanouissement et radicalement incapable d'effets contraires à sa nature». A. CHARUE, *Les Épîtres Catholiques:* en PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* t.12 3.ª ed. (París 1951) p.538.

tiene, sin duda, un sentido de intimidad [22]. En el Nuevo Testamento, la vida eterna es estar con Cristo o estar con el Señor [23]. Flp 1,23: «Teniendo el deseo de irme y estar con Cristo»; 1 Tes 4,17: «Y así estaremos siempre con el Señor» [24].

2. *La visión intuitiva de Dios.*

La idea de visión de Dios en el estadio escatológico es fundamental en el Nuevo Testamento. Dos son los textos principales:

a) 1 Jn 3,2: «Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado qué seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es». No hay duda alguna del sentido escatológico del texto, que está indicado en la oposición entre el estado actual («desde ahora—ya ahora—somos hijos de Dios») y otro estado futuro (*«todavía no* se ha manifestado qué seremos»). Una cierta mayor oscuridad presenta la segunda parte del versículo («sabemos que cuando se manifieste...»), ya que el verbo «se manifieste» (en esta segunda parte del versículo) no lleva explícito el sujeto. Lo más obvio—teniendo en cuenta que el mismo verbo se encuentra ya antes en la primera parte del versículo («todavía no se ha manifestado»)—es que el sujeto en los dos casos sea el mismo: «todavía no se ha manifestado *qué seremos* [sujeto en la primera parte]; sabemos que cuando se manifieste [qué seremos]»...; el sujeto sería así el mismo para el mismo verbo las dos veces que aparece en el texto. Entendido así el comienzo de la segunda parte, el resto del versículo es de fácil interpretación: «seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es»; los pronombres «él» y «le» no pueden entonces referirse sino a Dios (el único sustantivo en singular que hay en el contexto). En resumen, el versículo completo diría: «Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado qué seremos; sabemos que cuando se manifieste [qué seremos] seremos semejantes a él [a Dios], porque le veremos

22 Véase lo que sobre esto hemos dicho en el párrafo «Los salmos místicos y la evolución del concepto de *sheol*», en el c.2.

23 En San Pablo, Cristo y el Señor (Κύριος) son términos sinónimos.

24 Citamos dos textos paulinos en los que la vida eterna es presentada uniformemente como «estar con Cristo, el Señor»; es curioso que mientras que Flp 1,23 supone esta situación para la escatología intermedia (compárese con 2 Cor 5,8, que también se refiere a la escatología intermedia), 1 Tes 4, 17 habla de la misma situación para después de la resurrección final.

[a Dios] tal como es». El texto sería totalmente explícito en hablarnos de un ver a Dios tal como es cuando lleguemos al estadio escatológico y se manifieste en su plenitud la realidad de hijos de Dios que ya somos.

Pero aunque esta explicación es la que parece más probable y más obvia, debe reconocerse que es también posible otra exégesis: existe la posibilidad de que, en la segunda parte del versículo, el sujeto de «cuando se manifieste» sea Cristo [25]. El verbo φανερόω, que en voz activa significa «hacer manifiesto», en voz pasiva significa «aparecer» («manifestarse») y, en voz pasiva, es frecuentemente, en el Nuevo Testamento, un término técnico para referirse a la parusía. En esta misma epístola de San Juan y en dos sitios muy cercanos a este versículo se utiliza este verbo con Cristo como sujeto [26]. Por ello no puede excluirse del todo que también aquí deba sobrentenderse a Cristo como sujeto. En tal caso, el sentido de la segunda parte del versículo sería: «sabemos que cuando se manifieste [Cristo, es decir, en la parusía] seremos semejantes a él [a Cristo], porque le veremos [a Cristo] tal como es». El texto no hablaría explícitamente de visión de Dios, sino de visión de Cristo. Debe tenerse, sin embargo, en cuenta que, aun en esta segunda exégesis, la cláusula final «tal como es» es sumamente significativa: no se trata meramente de ver a Cristo con los ojos de carne, sino de ver toda su realidad interna; no puede olvidarse que el mismo Cristo en el evangelio de San Juan promete, para el estadio escatológico, la visión de la gloria increada, que él ha recibido del Padre desde la eternidad, antes de la creación del mundo: «Padre, aquellos que me has dado, quiero que, donde estoy yo, también ellos estén conmigo, para que contemplen mi gloria (τὴν δόξαν τὴν ἐμήν) que me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo» (Jn 17,24) [27]. La

25 Evidentemente, en tal caso, el sujeto habría que sobrentenderlo mucho más que en la hipótesis primera, donde el sujeto estaría sugerido por la parte primera del versículo: «todavía no se ha manifestado qué seremos».

26 Muy poco después, en el v.5, este verbo es empleado hablando de Cristo: «Y sabéis que él se manifestó para quitar de en medio nuestros pecados, y que en él no existe pecado»; en realidad, en este versículo no se habla de la parusía, es decir, de la segunda venida de Cristo, sino de la primera. Pero muy poco antes (c.2 v.28), la fórmula había sido aplicada a la parusía: «Y ahora, hijuelos, permaneced en él, para que, cuando se manifestare, tengamos confianza y no seamos avergonzados por él en su advenimiento».

27 «Dort werden die Gläubigen ihn in seiner überweltlichen, göttlichen Herrlichkeit schauen, die der Vater ihm gegeben hat. Da ihre Verleihung

gloria increada de Cristo no es sino su Divinidad [28]. Por ello, también en esta segunda exégesis, el texto debe ser entendido de la visión de Dios [29].

b) 1 Cor 13,12: «Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré plenamente, al modo que yo mismo he sido conocido». Para la exégesis del texto, téngase en cuenta: el texto tiene un claro sentido escatológico (la oposición, repetida dos veces, entre «ahora» y «entonces»); ver «por medio de espejo» es el conocimiento de Dios, al que llegamos mediante una imagen suya (probablemente se trata del conocimiento natural de Dios por las creaturas y, en este sentido, el mundo visible es concebido como espejo e imagen de Dios); a este conocimiento mediato se opone la visión «cara a cara»; es decir, en lugar de la visión de una imagen, la visión del mismo objeto en sí mismo [30]; ulteriormente añade San Pablo que el conocimiento de Dios en este mundo es «en enigma», es decir, un conocimiento oscuro o confuso [31]; de este modo se

auf die Liebe des Vaters zurückgeführt wird, die sich schon vor der Erschaffung der Welt (Eph 1,4; 1 Petr 1,20) auf ihn richtete, so kann darunter nur das göttliche Wesen verstanden werden, das der Vater dem Sohn bei der ewigen Zeugung mitgeteilt hat». A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1961) p.311. Cf. también Jn 17,5: «Y ahora glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo fuese».

28 Sobre las dificultades que en este punto levantó el palamismo trataremos en este mismo capítulo al hablar de los «Errores históricos sobre la visión de Dios».

29 En este sentido, en cuanto que en cualquiera de las dos exégesis posibles del texto siempre hay que terminar afirmando, como contenida en él, la visión de Dios mismo, escribe, con toda razón, C. Spicq: «Le contexte ne permet pas de douter que Dieu en personne soit l'objet de la vision, comme le pensait la foi juive traditionnelle (cf. STRACK-BILLERBECK, I p.206-215). Il est curieux que Michaelis (art. ὁράω, dans G. KITTEL, *Th. Wört.* V 344,366) donne comme objet de cette connaissance les *Heilswirken!*» *Agapé* t.2 (París 1959) p.101 nota 3.

30 «Le monde étant le miroir de Dieu, à travers lui on peut atteindre à une certaine connaissance de la divinité. C'est l'enseignement même de Rom 1,20, autant que de tout l'Ancien Testament: On ne peut voir ni entendre Dieu directement (Ex 33,20). Il était donc naturel qu'avec ses contemporains, l'Apôtre oppose à la vision face à face la contemplation d'un miroir, c'est-à-dire la perception d'un reflet, d'une image, non la vue de l'objet lui-même. Cette différence dans le mode de connaissance correspond aux deux étapes de la vie chrétienne, ici-bas (ἄρτι), δι' ἐσόπτρου; au ciel (τότε), πρόσωπον πρὸς πρόσωπον». SPICQ, o.c., t.2 p.99s.

31 «En enigma» significa «voir d'une manière confuse, obscurément. Si la connaissance par miroir est de soi indirecte, il faut ajouter—dans le cas de l'objet divin—: c'est une connaissance peu claire» (ibid., p.100).

indica indirectamente que la visión de Dios en el estadio futuro será clara, lo cual se afirma ulteriormente en las palabras finales del versículo: «al modo que yo mismo he sido conocido» [32].

Decíamos al principio de este párrafo, sobre los «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado», que el concepto de intimidad con Dios trasciende todos los demás elementos que en el Nuevo Testamento se dan como constitutivos de la vida eterna en el estadio escatológico. No podemos, por ello, cerrar estas breves notas sobre los textos que hablan de visión intuitiva de Dios sin recordar que ya en el Antiguo Testamento ver a Dios (con todas las limitaciones que puedan allí introducirse) es un modo de expresar la cercanía de Dios [33]. La expresión «cara a cara» está llena de resonancias de intimidad; Ex 33,11 (aunque no emplee el verbo «ver») dice: «Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como conversa un hombre con su amigo».

3. *El amor de Dios.*

1 Cor 13,8: «La caridad jamás decae». «Sólo *la caridad no decae*. La fe y la esperanza, que dividen con ella el privilegio de tener a Dios como objeto directo, desaparecerán en el cielo, donde los elegidos ven en lugar de creer y no pueden ya esperar lo que poseen sin cambios; mientras que la caridad es inmortal y no cambia esencialmente de naturaleza cuando se transforma en gloria» [34].

En el sentido de intimidad que tiene el amor—tanto más que este amor debe ser concebido como mutuo entre el hombre y Dios—no es necesario insistir, por tratarse de algo evidente por sí mismo.

32 «La science humaine sera mise à niveau de la science divine, et, parce qu'elle en sera dépendante, elle lui sera d'une certaine manière assimilée et de même nature» (ibid., p.102). Por lo demás, aparte de la cláusula final («al modo que yo mismo he sido conocido»), debe tenerse en cuenta que ya el verbo ἐπιγινώσκω significa, en este versículo, «clare, perfecte cognosco». ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1953) p.383.

33 «Die noch unbefangene Sprache will die grosse Nähe zu Gott ausdrücken». R. SCHNACKENBURG, *Schauen (Gottes)*: BibTheolWört 2,1014.

34 F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* t.2 38.ª ed. (París 1949) p.405. Cf. también SPICQ, o.c., t.2 p.93s.

4. *El gozo de la vida eterna.*

a) Mt 25,21: «entra en el gozo de tu Señor». Sea cual fuere el modo concreto como deba explicarse esta expresión, en todo caso se trata de la felicidad prometida al siervo fiel (el gozo). Muy probablemente, la expresión debe ser entendida de «la fiesta del gozo» y, en concreto, de «la fiesta nupcial» o del banquete del gozo (nupcial). «Los siervos son así convidados al festín de alegría que el Señor da eternamente a sus elegidos» [35].

b) La metáfora del banquete, probablemente implícita en el texto que acabamos de citar, aparece de modo explícito en otros textos. Lc 22,29s: «Y yo dispongo para vosotros, como dispuso para mí mi Padre, un reino, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Otras veces, el banquete es concretamente un banquete de bodas, como en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-10).

c) Este gozo (que debe hacer que ya ahora nuestro corazón no se turbe en las tribulaciones presentes) nace de una comunión con Cristo (es decir, del hecho de que donde El está, también estaremos nosotros) (cf. Jn 14,1s). Tiene gran importancia la estructura de Mt 5,8 («Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»), ya que allí se pone la visión de Dios [36] como causa de la bienaventuranza, es decir, de la dicha o felicidad.

d) La idea de intimidad con Cristo (intimidad o comunión con Cristo, de la que, como acabamos de ver, nace el gozo escatológico) estaba ya presente en la imagen del banquete. Sus antecedentes deben ser buscados en la concepción judaica del seno de Abrahán, en la que gozo e intimidad estaban unidos. En la expresión «ser llevado al seno de Abrahán» (cf. Lc 16,22), el seno de Abrahán (en griego κόλπος) es la parte del pecho sobre la que reclina la cabeza el comensal vecino que come recostado [37]; ir al seno de Abrahán es ir a un convite (gozo) en el que se está en íntima cercanía con Abrahán. Cuando Jesús recoge el tema del banquete escatológico, recoge el tema judío del «seno de Abrahán»; pero ya la intimidad no será con Abrahán, sino con el mismo Jesús: «Entra en el gozo —en el banquete nupcial—de tu Señor».

[35] «*Entre dans la joie de ton Seigneur!* De quelque manière qu'on explique le terme, c'est la béatitude promise au serviteur diligent. Mais il ne sera pas superflu d'observer que la métaphore était familière aux Juifs. Le mots hébreux et araméens qui rendent cette idée, ne signifient pas seulement la joie, mais encore 'fête de joie' et plus spécialment 'noce'. Nous pouvons donner ici à la joie le sens de 'banquet de joie' (STRACK-BILL., p.972). Les serviteurs sont ainsi conviés au festin de joie que le Seigneur donne éternellement à ses élus». D. BUZY, *Évangile selon Saint Matthieu:* en L. PIROT, *La Sainte Bible* t.9 (París 1950) p.333.

[36] «Nothing short of the direct vision of God will be its recompense, envisaged already in the OT, Ps 16(17), 15 (HT), more cleary in the New, 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2». A. JONES, *St. Matthew:* en ORCHARD-SUTCLIFFE, *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London 1952) p.861.

5. *La eternidad.*

a) Ya la misma expresión «vida eterna» es significativa de la eternidad de los elementos en que aquella vida consiste esencialmente. Son expresiones sinónimas de la fórmula fundamental «vida eterna»: «moradas eternas» («Yo también os digo: granjeaos amigos con esa riqueza de iniquidad, para que, cuando os venga a faltar, os reciban en las moradas eternas», Lc 16,9) [38], «casa eterna» («Porque sabemos que si nuestra casa terrena, en que vivimos como en tienda, se viniere abajo, edificio tenemos de Dios, casa no hecha de manos, eterna, en los cielos». 1 Cor 5,1), «corona incorruptible» («Y todo el que toma parte en el certamen, de todo se abstiene; y ellos, al fin, lo hacen por obtener una corona corruptible; mas nosotros, una incorruptible [ἄφθαρτον]», 1 Cor 9,25) o «corona inmarcesible de la gloria» («Y cuando apareciere el supremo Pastor, obtendréis la corona inmarcesible de la gloria», 1 Pe 5,4).

b) Otras expresiones: «Y así estaremos siempre [πάντοτε] con el Señor» (1 Tes 4,17) [39]; «y la muerte no existirá ya más» (Apoc 21,4). En el Antiguo Testamento: «Mas los justos viven eternamente» (Sab 5,15).

[37] Cf. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1953) p.184.

[38] Para la exégesis y una pequeña diferencia entre el texto de la Vulgata y el griego (carente de interés para nuestra cuestión), cf. R. GINNS, *St. Luke:* en *A Catholic Commentary on Holy Scripture* p.959.

[39] «Und 'so', d. h. in der berschriebenen Weise dem Herrn entgegengeführt, werden sie die Erfüllung aller christlichen Hoffnung finden, 'allzeit beim Herrn zu sein'. Die Begegnung in der Luft wird kein vorübergehender Akt sein, sondern zu dauernder Vereinigung führen». K. STAAB, *Die Thessalonicherbriefe:* en *Regensburger Neues Testament* t.7 (Regensburg 1959) p.38.

Doctrina patrística sobre la vida eterna [40]

1. *La visión de Dios.*

a) En los Padres Apostólicos se encuentran afirmaciones de que en el estadio escatológico veremos a Jesús *(Epístola de Bernabé)* y poseeremos a Dios (San Ignacio de Antioquía) [41]; si tomamos simultáneamente estas dos afirmaciones, podemos considerarlas como una implícita profesión de fe en la visión de Dios.

b) La afirmación explícita de la visión de Dios se da ya en San Ireneo, que la concibe como algo que supera nuestras fuerzas y como concesión gratuita de Dios, que todo lo puede [42]. En los Padres posteriores permanece la misma idea: San Cipriano subraya que la visión de Dios es el origen de la alegría para los bienaventurados [43]; San Gregorio de Nacianzo insiste en que toda la Trinidad se dará a la mente para ser contem-

[40] En esta breve síntesis de la doctrina patrística no tratamos separadamente del tema de la eternidad; las afirmaciones de eternidad son muy frecuentes y explícitas en los testimonios que hablan de los otros elementos concretos. Tampoco trataremos separadamente de la idea de intimidad con Dios (que, como dijimos al hablar de la doctrina bíblica, trasciende los demás elementos), que está implícita en la mayor parte de los testimonios. Una más clara explicación del sentido de intimidad, contenido en los elementos de la vida eterna, la haremos en el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», número 2.

[41] «Así, dice [Jesús], los que quieren verme y llegar a mi reino, deben poseerme por las aflicciones y tormentos». *Epistola Barnabae* 7,11: FUNK, 1,62. «Pero orad también sin cesar por los otros hombres. Porque hay para ellos esperanza de penitencia, para que consigan a Dios». S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 10,1: FUNK, 1,220. «Dejadme ser alimento de las fieras, por medio de las cuales se puede conseguir a Dios». ID., *Ad Romanos* 4,1: FUNK, 1,256. «Que Dios os lo pague, por el cual, padeciendo todas las cosas, le conseguiréis». ID., *Ad Smyrnaeos* 9,2: FUNK, 1,282.

[42] «Prenunciaban, pues, los profetas que Dios será visto por los hombres; como también dice el Señor: *Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios.* Pero, atendiendo a su grandeza y a su gloria admirable, *nadie verá a Dios y vivirá;* porque el Padre es inabarcable; pero, atendiendo al amor y a la benignidad y a que lo puede todo, también concede esto a aquellos que le aman, es decir, ver a Dios, como lo preanunciaban los profetas». *Adversus haereses* 4,20,5: PG 7,1034s. Esto se realizará, «preparando el Espíritu al hombre en el Hijo de Dios, llevándolo el Hijo al Padre, dando el Padre la incorrupción para la vida eterna, que viene para cada uno del hecho de ver a Dios» (ibid., 1035).

[43] «Quae erit gloria et quanta laetitia admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias». *Epistola* 56,10: PL 4,357.

plada [44]; San Basilio opone la visión al conocimiento de Dios por espejos y por cosas distintas de El (no será, por tanto, el conocimiento de una imagen, sino del mismo Dios) [45]; igualmente, San Juan Crisóstomo repite las expresiones paulinas: no mediante un espejo o en enigma, sino cara a cara [46]; así ven ya los ángeles a Dios—añade San Agustín—, así le veremos también nosotros [47].

c) No obstante esta fe común de la Iglesia de que veremos a Dios en el estadio escatológico, en el siglo IV una cierta crisis fue provocada por el ala extrema del arrianismo: Eunomio afirmó que nosotros conocemos ya a Dios como El se conoce a Sí mismo [48]. En realidad, Eunomio sólo pretendía afir-

[44] En aquel estado hay «una iluminación más pura y más perfecta de la suprema Trinidad, que ya no huye a la mente ligada y difundida por los sentidos, sino que se da toda a toda la mente para ser contemplada y poseída, y que ilumina nuestros espíritus con toda la luz de la divinidad». *Oratio* 8,23: PG 35,816.

[45] «Cuando conoceremos a Dios no ya en espejos ni por cosas distintas de él, sino que nos llegaremos a El en cuanto solo y uno; entonces sabremos también el fin supremo». *Epistola* 8,7: PG 32,257.

[46] «¿Qué habrá que decir cuando se haga presente la misma verdad de las cosas, y, abiertos los palacios reales, se podrá ver al mismo rey, no ya en enigmas, ni mediante un espejo, sino cara a cara; no ya por la fe, sino por visión?» *Ad Theodorum lapsum* 1,11: PG 47,292. En el texto se trata directamente de Cristo (y, por lo demás, toda la posición de San Juan Crisóstomo en esta materia presenta una serie de dificultades, como veremos en seguida), pero las expresiones empleadas aquí difícilmente se pueden entender de otro modo que aplicadas a la Divinidad de Cristo, de una visión muy superior a la que Pedro tuvo en el Tabor: «él [Pedro], habiendo visto una cierta imagen oscura de las cosas futuras, arrojó en seguida fuera de su espíritu todas las cosas por el placer que le trajo tal visión» (ibid.). Estas matizaciones hacen imposible interpretar a San Juan Crisóstomo en sentido palamista (del palamismo hablaremos en seguida en el párrafo sobre los «Errores históricos sobre la visión de Dios»); en el palamismo, la visión beatífica no es diversa de la visión que tuvieron Pedro, Santiago y Juan en la Transfiguración del Señor; para San Juan Crisóstomo, esas dos visiones se oponen en cuanto que son calificadas respectivamente como «la misma verdad de las cosas» (en el cielo) y «una cierta imagen oscura de las cosas futuras» (en el Tabor).

[47] «*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor 13,12). Sic iam vident sancti Angeli [...]. *Dico enim vobis, quia Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est* (Matth 18,10). Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus». *De Civitate Dei* 22,29,1: PL 41,797.

[48] Sócrates narra lo siguiente: «Pero para que no parezca que hemos dicho estas cosas para denigrar, oigamos, si queréis, las mismas palabras de Eunomio, que se atrevió a decir de Dios, disputando al modo de un sofista. Porque dice así a la letra: De su propia sustancia Dios no sabe nada más que nosotros; ni ella es para él más conocida y para nosotros más oscura. Sino que todo lo que nosotros sabemos de ella, también El lo conoce com-

mar que nosotros sabemos perfectamente que Dios es ingénito, como Dios mismo lo sabe de Sí (de donde se sigue en lógica arriana que el Hijo, que es engendrado, no puede ser Dios)[49]. Por lo demás, entre los arrianos la tendencia más bien era a afirmar que el Hijo mismo (ya que según ellos era una creatura) *no* conocía plenamente al Padre[50].

Sin embargo, estas afirmaciones provocaron una reacción en ciertos Padres, como, por ejemplo, en San Juan Crisóstomo, que subraya la diferencia de conocimiento que el Hijo tiene del Padre, comparado con la visión que los ángeles mismos tienen de Dios; los ángeles no conocerían la sustancia de Dios[51], sino sólo el Hijo y el Espíritu Santo la ven[52]. Estas expresiones, sin duda, no pueden ser consideradas correctas, aunque, mirándolas como reacciones, sean susceptibles de una interpretación benévola[53]. Quizás en este contexto de reacción deba co-

pletamente; por el contrario, todo lo que El sabe, lo mismo lo descubrirás tú sin discrepancia alguna». *Historia Ecclesiastica* 4,7: PG 67,473.

49 Cf. M. SPANNEUT, *Eunomius de Cyzique:* DictHistGeogrEccl 15,1402.

50 La posición general de los arrianos está bien referida por Filostorgio (el cual, por lo demás, era también arriano): «Aunque Filostorgio ensalza a Arrio con alabanzas divinas por haber atacado la divinidad del Hijo, dice, sin embargo, que se dejó envolver por errores absurdos, ya que afirma con frecuencia que Dios no puede ser conocido, ni comprehendido, ni concebido por la mente; y esto no sólo por los hombres, lo que sería un mal más tolerable, pero ni siquiera por el unigénito Hijo de Dios. Y a la absurdidad de este error, no sólo Arrio, sino también otros muchos en aquel tiempo fueron arrastrados juntos con él». FOCIO, *Epitome ex Historiis Ecclesiasticis Philostorgii* 2,3: PG 65,465-468. Para la posición de Aecio, que fue el maestro de Eunomio, cf. S. EPIFANIO, *Adversus haereses* l.3 t.1 haer.76 (caput 32 Aetii et confutatio): PG 42,620s.

51 «Subamos a los cielos: si acaso haya allí algunos que conozcan la sustancia de Dios, aunque, si allí hay algunos que la conozcan, no tienen nada común con nosotros: pues hay una gran diferencia entre los ángeles y los hombres. Pero para que aprendas de sobra que no hay allí ningún poder creado que lo conozca, oigamos a los mismos ángeles. ¿Acaso allí disertan de aquella sustancia y tratan de ella entre sí? De ninguna manera». *De Incomprehensibili* 1,6: PG 48,707.

52 «Porque lo que es Dios, no sólo los profetas, pero ni los ángeles ni los arcángeles lo ven. [...] Sólo, por tanto, el Hijo lo ve, e igualmente el Espíritu Santo». *In Ioannem homilia* 15,1: PG 59,98.

53 Adviértase que la preocupación primaria de San Juan Crisóstomo radica en subrayar la singularidad del conocimiento del Hijo (y del Espíritu Santo); por ello, textos como los citados en las notas 51 y 52 quizá se podrían entender en el sentido de negar a los ángeles bienaventurados la visión *comprehensiva* de Dios (lo que, como veremos en el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», número 5, no es lo mismo que negar la visión intuitiva; más aún, como explicaremos entonces, ninguna creatura es capaz de tener visión *comprehensiva* de Dios). En el contexto de las palabras que hemos transcrito en la nota 52, San Juan Crisóstomo con-

locarse la distinción de Teodoreto de Ciro entre οὐσία y δόξα, de la que hablaremos más adelante al referir los «Errores históricos sobre la visión de Dios».

d) En todo caso, una refutación explícita de la distinción de Teodoreto de Ciro, en cuanto aplicada a la visión de Dios (es decir, una refutación de la pretensión de que—en la visión beatífica—se ve la gloria de Dios, pero no su esencia), fue hecha por San Gregorio Magno: «Hay que saber que hubo no pocos que dijeron que Dios, incluso en aquella región de bienaventuranza, era visto ciertamente en su claridad, pero de ninguna manera era visto en su naturaleza. A los cuales, por cierto, engañó un defecto de sutileza en el inquirir. Pues en aquella simple e inmutable esencia no es una cosa la claridad y otra la naturaleza, sino que, en ella, su naturaleza es la claridad y la claridad misma es la naturaleza»[54]. Es curioso—habremos de volver sobre ello—que San Gregorio Magno refutara la posición que, como hemos visto, se encuentra, por vez primera, en Teodoreto de Ciro, porque tal distinción sería contra la simplicidad de Dios.

2. *El amor de Dios.*

Una doctrina sumamente desarrollada sobre la función del amor de Dios en la bienaventuranza celeste se encuentra en San Agustín: el que no ama lo que tiene, aunque aquello que tiene sea óptimo, no puede ser bienaventurado[55], porque la bienaventuranza implica adhesión a Dios, la cual se hace por el amor[56]. Nuestro amor en el cielo corresponderá a la visión y, por ello, será mucho más intenso que aquí en la tierra; se puede decir que sólo entonces cumpliremos plenamente el precepto de la caridad[57]. La saciedad de todos nuestros deseos

cede de los profetas: «para que vieran la sustancia de Dios cuanto podían verla». *In Ioannem homilia* 15,1: PG 59,98. Véase también lo que hemos escrito en la nota 46.

54 *Moralium* l.18,54,90: PL 76,93.

55 «Beatus autem, quantum existimo, neque ille dici potest [...] qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit». *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,3,4: PL 32,1312.

56 «Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, charitate». *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,14,24: PL 32, 1321s.

57 «Proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, cui est de proximo

procederá de la visión y el amor [58]. «Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que sucederá al fin sin fin. Porque ¿qué otro es nuestro fin, sino llegar al reino que no tendrá fin?» [59]

3. *El gozo de Dios.*

San Jerónimo insiste en que la visión de Dios será la causa del gozo supremo: «No hay duda de que verán a Dios, que es la verdadera alegría. De los cuales hablaba el Señor: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8). La visión del cual es el gozo perfecto» [60]. Dios mismo será nuestro gozo, según se expresa San Agustín: «Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a aquellos que te quieren gratuitamente, el gozo de los cuales eres tú mismo. Y aquella misma será la vida bienaventurada, gozarse para ti, de ti, por ti» [61]. De modo semejante, San Juan Damasceno: «Mas los que hicieron el bien, resplandecerán como el sol con los ángeles en la vida eterna, con nuestro Señor Jesucristo, para que vean siempre y sean vistos, y de ello disfruten una alegría indefectible, alabándole con el Padre y el Espíritu Santo por los infinitos siglos de los siglos. Amén» [62].

Errores históricos sobre la visión de Dios

En una concepción orgánica de los elementos que constituyen la vida eterna en el estadio escatológico, la visión de Dios es, por así decirlo, el punto de partida; todos los demás elementos son consecuencias de la visión [63]: quien ve a Dios, Bien sumo, le amará; y de verle y amarle, se seguirá el gozo supremo. Dado este carácter primario que tiene la visión de Dios, no es extraño que, en la historia de la Iglesia, los errores

diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem». *De Spiritu et littera* 36,64: PL 44,243.

[58] «*Ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor 15,28). Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna, communis». *De Civitate Dei* 22,30,2: PL 41,802.

[59] *De Civitate Dei* 22,30,5: PL 41,804.

[60] *Commentariorum in Isaiam prophetam* l.18 c.66 v.14: PL 24,662.

[61] *Confessiones* 10,22,32: PL 32,793.

[62] *De fide orthodoxa* 4,27: PG 94,1228.

[63] Procuraremos explicar esta conexión en el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», número 1.

acerca de la verdadera naturaleza de la vida eterna hayan sido siempre errores sobre la visión de Dios: o se ha negado que la visión de Dios sea posible, o se ha negado su eternidad.

1. *La negación de la posibilidad de la visión de Dios.*

a) Teodoreto de Ciro, hablando de los videntes del Antiguo Testamento, afirmó explícitamente que no pudieron ver la esencia (οὐσίαν) divina, como tampoco pueden verla los mismos ángeles, «sino un cierto resplandor (δόξαν) acomodado a la naturaleza de ellos» [64]. Era necesario recordar esta posición de Teodoreto de Ciro por la pervivencia, en el palamismo oriental, de su distinción entre la esencia divina (invisible) y la gloria divina (visible).

b) Gregorio Pálamas (s.XIV) [65] renovó la misma distinción. La esencia divina es absolutamente invisible; lo que los ángeles y los santos contemplan en el cielo es la gloria que dimana de la esencia de Dios [66]. Esa gloria es increada y eterna, pero «no es esencia (οὐσία) de Dios, sino operación (ἐνέργεια), y gracia (χάρις), y gloria (δόξα), y esplendor (λαμπρότης) enviado de la esencia divina a los santos» [67]; se la puede llamar divinidad (θεότης), pero no es la esencia divina [68]. Es claro, por los

[64] «*Eranistes:* Y, sin embargo, se dijo que vieron. / *Ortodoxo:* Se dijo. Pero nosotros, usando pensamientos piadosos y creyendo a las afirmaciones divinas, que claramente afirman que a Dios no lo ha visto nadie nunca, decimos que ellos no vieron la naturaleza (φύσιν) divina, sino ciertas visiones acomodadas a su capacidad. / *Eranistes:* Así decimos. / *Ortodoxo:* Entendámoslo, por tanto, así de los ángeles cuando oímos que 'ven siempre el rostro de vuestro Padre'. Porque no ven la sustancia (οὐσίαν) divina, que no puede ser abarcada ni comprehendida ni percibida por la mente, y que comprehende todas las cosas, sino un cierto esplendor (δόξαν) acomodado a la naturaleza de ellos». *Eranistes seu Polymorphus* dial.1: PG 83,49-52.

[65] Cf. M. Jugie, *Palamas, Grégoire:* DictTheolCath 11,1735-1776; Id., *Palamite (Controverse):* DictTheolCath 11,1777-1818; E. Candal, *Palama e Palamismo:* EncCatt 9,563ss.

[66] «Palamas oublie le *Videbimus eum sicuti est* de la première épitre de saint Jean. Ce que les anges fidèles et les saints contemplent dans le ciel, ce qui les béatifie, ce n'est pas la vision même de Dieu en trois personnes considéré dans son être intime, c'est la vision de la gloire, de l'éclat, de la lumière qui jaillit, resplendit de l'essence divine et de chacune des trois personnes. Les apôtres, au Thabor, eurent donc un commencement de vision béatifique. La lumière thaborique, c'est le royaume même de Dieu promis aux élus. Six jours avant la Transfiguration, Jésus-Christ n'avait-il pas prédit que quelques-uns de ceux qui l'ecoutaient alors ne goûteraient pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume?». M. Jugie, a.c.: DictTheolCath 11,1758.

[67] Citado por Jugie, a. c., col.1754.

[68] Ibid.

atributos que Gregorio Pálamas confiere a esa gloria divina, que no concibe, de modo correcto, la simplicidad de Dios, sino que verdaderamente introduce en El una composición real entre la esencia divina y otra realidad increada. Así se entiende por qué polémicamente Barlaam llegó a acusar a Gregorio de duoteísmo: tú enseñas dos dioses, un dios superior (invisible e imparticipable) y un dios inferior (la operación y la gracia recibida por los santos)[69]. La doctrina de Gregorio Pálamas fue declarada «oficial» en la Iglesia bizantina el año 1352; pero fue condenada por los orientales, juntamente con los latinos, el año 1439 en el Concilio de Florencia: DENZ. 693 (1305); sin embargo, según parece, el palamismo continúa todavía hoy en honor entre algunos teólogos greco-rusos que, por lo demás, no interpretan rígidamente la teoría.

2. *La negación de la eternidad de la visión de Dios.*

Según Orígenes[70] y el origenismo, Dios, cuya Omnipotencia y Bondad no pueden estar inactivas, creó desde la eternidad. La creación en su primer estadio, para que fuera expresión de la Bondad imparcial de Dios, fue una creación de espíritus en estado de perfecta igualdad en el que se dedicaban a la contemplación del Verbo. La diversidad nace consecuentemente a los pecados de los espíritus concretos. Se crea el mundo material para los espíritus que pecan: las almas son enviadas a cuerpos para que en ellos se purifiquen[71]. Después de la muerte, las almas ya purificadas vuelven al cielo; las que todavía no están purificadas, sufren en el infierno penas pedagógicas y medicinales; en el fuego[72] y el remordimiento, y

[69] Ibid.

[70] Cf. B. ALTANER, *Patrologie* 5.ª ed. (Freiburg i. B. 1958) p.182 y 184; J. DANIÉLOU, *Origène* (París 1948) p.207-217; 271-283; P. NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène* (Tournai 1960) p.111ss 129-224; J. QUASTEN, *Patrology* t.2 (Utrecht-Antwerp 1953) p.87-92. En la obra, por lo demás excelente, de P. Nemeshegyi quizá haya una excesiva tendencia a defender a Orígenes e interpretar su mente en sentido ortodoxo.

[71] Según Orígenes, realmente pecaron todos los espíritus, a excepción del alma preexistente de Cristo; los demonios son espíritus que pecaron más gravemente y, por ello, cayeron más abajo que las almas enviadas a los cuerpos; cf. DANIÉLOU, o.c., p.212. Téngase en cuenta que el pecado original, con el que nacemos, es, según Orígenes, aquel pecado que cometimos en ese primer estadio, en que éramos meros espíritus y por el cual hemos sido enviados a los cuerpos.

[72] Ya veremos en el c.5 que Orígenes interpreta el fuego del infierno como sinónimo del remordimiento del condenado; se trataría, por tanto, según él, de un fuego meramente metafórico.

por la iluminación del Verbo, las almas van ascendiendo de grado en grado de purificación[73]. Cuando todas se hubieren purificado[74], sucederá la resurrección final en cuerpos etéreos y la restauración (ἀποκατάστασις) de todas las cosas; Dios será de nuevo todo en todas las cosas. Sin embargo, como aquellos espíritus continúan siendo libres y la libertad implica mutabilidad, serán eternamente posibles nuevas separaciones de Dios, y así el ciclo, ya explicado, se repetirá eternamente. Como se ve, en el sistema origenista la visión de Dios (sea la primordial contemplación del Verbo, sea la visión y bienaventuranza posterior a la «apokatástasis») no fija las voluntades en Dios y, por ello, no es eterna, ya que puede ser rota con cualquier pecado por el que se produzca la separación de Dios.

La doctrina del Magisterio eclesiástico sobre la vida eterna

El principal documento del Magisterio sobre este tema es, sin duda alguna, la Const. *Benedictus Deus*, de Benedicto XII: DENZ. 530 (1000s). Su objeto primario era definir cuál es el estado de las almas en seguida después de la muerte (antes de la resurrección y el juicio final). Sin embargo, con esta ocasión se define en qué consiste la bienaventuranza celeste, la cual es esencialmente la misma antes y después de la resurrección[75]. El documento contiene los siguientes elementos:

Ante todo, se trata en él de la «vida eterna» (en sentido neotestamentario y como realidad escatológica): «tienen *vida* y descanso *eterno*»[76].

Como elemento primario de esa vida eterna se coloca la

[73] Esa purificación progresiva debe concebirse, según Orígenes, como una progresiva y libre conversión de aquellas almas. Según él, «la seule chose qui glorifie Dieu, c'est que son excellence soit librement reconnue et aimée de toutes les créatures spirituelles *(De Princ.* I 2,11)». DANIÉLOU, o.c., p.281.

[74] Según Orígenes, finalmente se convertirán incluso los demonios.

[75] La Const. *Benedictus Deus* define un estado que, para los justos que no tienen nada que purgar, comienza «mox post mortem»: DENZ. 530 (1000); se continúa desde entonces sin interrupción «usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum»: DENZ. 530 (1001). Ello no impide que pueda admitirse un aumento intensivo de los elementos esenciales de la vida eterna después de la resurrección; más aún, en el c.2, párrafo «El problema intracatólico», hemos explicado las razones por las que pensamos que ese aumento intensivo debe ser admitido.

[76] «Habent *vitam* et requiem *aeternam*»: DENZ. 530 (1000).

visión de Dios, que es presentada como inmediata, es decir, sin que se interponga ningún objeto creado, en el cual o a partir del cual Dios sea conocido («sin mediación de ninguna creatura que tenga razón de objeto visto»); y además como intuitiva, es decir, como visión de Dios presente en cuanto presente («mostrándoseles la divina esencia inmediatamente, desnuda, clara y abiertamente»).

Consecuentemente a esta visión se da el gozo: «gozan de la misma esencia divina».

Es curioso que el documento que estamos analizando no menciona explícitamente el «amor de Dios» como elemento de la vida eterna; sin embargo, el amor se encuentra implícitamente en varias frases del documento: *a)* se habla en él de un Bien conocido intelectualmente y del cual goza el hombre [77]; es imposible que no se dé amor de ese Bien, que es conocido como tal y del cual nace el gozo; *b)* además se afirma explícitamente «que la visión de esta esencia y su gozo hacen desaparecer en ellos [en los bienaventurados] los actos de fe y esperanza»; en estas palabras hay sin duda alguna una alusión a 1 Cor 13,13, donde se enseña la transitoriedad de la fe y la esperanza, y la permanencia de la caridad (cf. v.8).

Finalmente se insiste en la eternidad (en el sentido vulgar de la palabra, es decir, como duración sin fin) [78] de la visión y el gozo (e implícitamente también del amor): «la misma visión y gozo sin interrupción alguna o desaparición de la ya dicha visión y gozo existe continuadamente y continuará hasta el juicio final y desde entonces eternamente»: DENZ. 530 (1001) [79].

[77] En realidad, la Const. *Benedictus Deus* afirma la existencia de conexión entre la visión y el gozo: «quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur»: DENZ. 530 (1000).

[78] En el sentido filosófico estricto, la noción de eternidad sólo puede aplicarse a Dios. Entendemos por sentido filosófico estricto el expresado en la conocida noción de Boecio: «Aeternitas igitur est, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». *De consolatione Philosophiae* 5 pr.6: PL 63, 858. Nos ocupamos de nuevo de esta cuestión en las «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», número 6.

[79] También el Concilio de Florencia, en el *Decretum pro graecis*, definió que los bienaventurados tienen visión de Dios: «intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est»: DENZ. 693 (1305). Los documentos más recientes del magisterio eclesiástico que hablan de la visión beatífica se refieren a estos dos documentos fundamentales: así, el CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.49, nota 1, cita el Concilio de Florencia, mientras que la *Profesión de fe* de Pablo VI, en la nota 38 («L'Osservatore Romano» [1-2 julio 1968] p.2 col.3), cita la Const. *Benedictus Deus*.

Teniendo en cuenta que la Const. *Benedictus Deus* es una verdadera definición «ex cathedra» [80], su doctrina debe ser considerada como perteneciente a la fe católica definida [81].

Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna

1. *La primariedad de la visión y la fijación del bienaventurado en Dios.*

La libertad, en el sentido de posibilidad de elecciones diversas [82], tiene como fundamento la posibilidad de formación de un «iudicium indifferens», es decir, de un juicio que descubra en un mismo objeto valores y contravalores. Dios, el sumo Bien, visto intuitivamente, tiene que aparecer al bienaventurado como Bien absoluto, sin que le sea posible encontrar motivo alguno para poner un acto contrario al acto de amor de ese Bien [83]. Por otra parte, a la misma decisión de cohibir el acto de amor de Dios tendría que preceder un juicio en el que la omisión de tal acto apareciera como buena; pero es claro que ante el Bien sumo tampoco puede el entendimiento encontrar motivo para ello [84]. Todo esto explica cómo la visión beatífica produce la impecabilidad del bienaventurado [85] *en virtud de un proceso psicológico interno a él.*

[80] Las razones por las que consta que la Const. *Benedictus Deus* es una definición «ex cathedra» pueden verse en el c.2 nota 3.

[81] Como indicamos en el texto, está explícitamente definido que la vida eterna consiste en la visión eterna y gozo eterno de Dios; que también consiste en el amor eterno a Dios está definido implícitamente.

[82] Este es el sentido normal de libertad, y en este sentido utilizamos aquí la palabra. Es diversa la noción de libertad que tiene, p. ej., San Agustín, que entiende la libertad como inmunidad de la servidumbre del pecado, etc. Por supuesto, toda la doctrina que exponemos en esta primera reflexión teológica sólo es aceptable utilizando el primer sentido de libertad; en ese sentido, es claro que el bienaventurado no es libre para amar o no amar a Dios; con la noción de San Agustín habría que decir que la visión beatífica no quita la libertad, sino que más bien lleva la libertad a su grado consumado; cf. DE BROGLIE, p.83-90.

[83] Poder poner un acto o su contrario es lo que se llama libertad de especificación. El bienaventurado no tiene libertad de especificación con respecto al amor de Dios.

[84] Poder poner un acto u omitirlo es lo que se llama libertad de ejercicio. En cuanto que no puede omitir el acto de amor a Dios, también carece el bienaventurado de esta libertad en la visión beatífica.

[85] En el párrafo «Errores históricos sobre la visión de Dios», número 2,

Subrayamos estas últimas palabras porque es incompleta la explicación de la impecabilidad del bienaventurado que propuso Juan Duns Escoto [86]. Su posición, según parece, puede resumirse así: *a)* la visión beatífica no impone a la voluntad humana necesidad física de amar a Dios; *b)* la voluntad retiene, por tanto, libertad de ejercicio y de especificación [87] ante el bien en general e incluso ante el Bien sumo visto intuitivamente; *c)* por ello, Escoto cree necesario explicar la impecabilidad de los bienaventurados y la fijación de la voluntad de ellos en Dios en virtud de una providencia extrínseca de Dios [88].

Esta explicación no tiene en cuenta el proceso psicológico interno que se produce, a partir de la visión de Dios, en el bienaventurado. Por otra parte, ese proceso pone de relieve la primariedad de la visión de Dios entre los elementos de la vida eterna, ya que de la visión se sigue la fijación en el amor. Y de ver y amar a un Ser personal infinitamente digno de ser amado [89] se sigue, como veremos en seguida, el gozo.

2. *La visión beatífica como posesión interpersonal.*

Esta primacía de la visión, dentro de los elementos de la vida eterna, y, más en concreto, una presentación de la vida eterna a partir de la visión de la esencia divina, tiene el riesgo

hemos expuesto el sistema origenista. Orígenes pensaba que en la misma visión de Dios, el hombre puede pecar y apartarse de Dios. Tal posición es heterodoxa, en cuanto que con el pecado—como es obvio—cesa la visión de Dios; mientras que la eternidad de la visión beatífica es un claro dato bíblico y es, además, un dato definido por el magisterio de la Iglesia (véanse en este mismo capítulo los párrafos correspondientes «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento», número 5, y «La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la vida eterna»).

86 Hay que reconocer que la posición de Escoto no es absolutamente clara; véanse, en todo caso, los textos del mismo Escoto, recogidos por LENNERZ, n.35-40 p.30-33.

87 Para estas nociones (libertad de ejercicio y libertad de especificación) véanse respectivamente las notas 84 y 83.

88 Como hemos explicado en la nota 85, lo verdaderamente dogmático en esta materia es la eternidad de la visión de Dios, la cual cesaría, evidentemente, si en la visión beatífica fuera posible pecar. En cuanto que admite la posibilidad de pecados en la bienaventuranza, y con ellos la cesación de la visión de Dios, la posición de Orígenes es heterodoxa. Por el contrario, la posición de Escoto, aunque nos parezca que no ofrece la explicación última de la impecabilidad del bienaventurado, no niega nada que sea dogmático.

89 Como veremos en seguida (reflexión teológica número 2), ese conocimiento y amor entre el bienaventurado y Dios son mutuos, lo cual es esencial para que se dé el gozo.

de sugerir a los fieles un imaginarse la vida eterna como una especie de contemplación de las esencias platónicas. De ahí a que los fieles conciban—como sucede a veces—la vida eterna como eterno aburrimiento sólo hay un paso [90].

Hemos tenido interés, en el párrafo «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento» (en este mismo capítulo), en subrayar cómo hay en ellos, tal como aparece en la Escritura, un elemento que los trasciende a todos: la idea de intimidad con Dios.

Desde el punto de vista especulativo no puede olvidarse que Dios no es una cosa, sino un Ser personal (en la riqueza de su vida trinitaria). Una cosa puede ser poseída con el mero encerrarla en una habitación bajo llave. Intentar poseer así a una persona no sería poseerla en cuanto persona, sino como a una cosa. Las personas se poseen por una interrelación a través del conocimiento mutuo y del mutuo amor. Las Personas divinas serán así poseídas en la vida eterna [91]: un nuevo conocimiento [92], que supera las fuerzas de la creatura [93], y un amor correspondiente a ese conocimiento nuevo encontrarán la res-

90 Recuérdense las palabras de Unamuno que ya transcribimos en el c.1, nota 55, y que expresan vigorosamente esa impresión vulgar: «Una visión beatífica, una contemplación amorosa en que esté el alma absorta en Dios y como perdida en El, aparece, o como un aniquilamiento propio, o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas, no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento. Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos». *Del sentimiento trágico de la vida* c.10: en *Ensayos* (edición Aguilar) t.2 (Madrid 1945) p.915.

91 «La felicidad de una persona no consiste en la posesión o contemplación de un objeto, sino en la unión personal con otra persona. La felicidad del hombre en el cielo debe ser concebida, más que como posesión de un objeto infinito o contemplación de una esencia infinita, como unión personal con las Personas divinas, que, por ser divinas, son infinitas como personas». J. ALFARO, *Cristo glorioso, Revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 269 nota 74. Como explica el mismo Alfaro en la página citada, no se trata, en su teoría, de disminuir la importancia de la visión de *la esencia divina* en la bienaventuranza del hombre, sino de mostrar mejor su sentido más profundo.

92 En 1 Cor 13,12, la oposición, repetida dos veces, entre «ahora» y «entonces» muestra la novedad del conocimiento que se dará en el estadio escatológico.

93 Téngase en cuenta que en el Nuevo Testamento la visión de Dios aparece como algo propio del Hijo unigénito: cf. Jn 1,18; 6,46; Mt 11,27; Lc 10,22.

puesta [94] de un conocimiento [95] y un amor [96] por parte del Señor [97].

3. *Sentido cristológico de la vida eterna* [98].

El Nuevo Testamento presenta la vida eterna como estar con Cristo (Flp 1,23; 1 Tes 4,17). Hemos expuesto hasta ahora, como elemento primario de la vida eterna, la visión de Dios. ¿Qué representa entonces Cristo—incluso en su Humanidad—para nuestra bienaventuranza? Algunos teólogos se han limitado a veces a afirmar que de la contemplación (e intimidad) de Cristo se añadiría un gozo accidental al bienaventurado, el cual tiene su felicidad esencial por la visión de la esencia divina [99]. El problema, sin embargo, radica en preguntarse si este gozo meramente accidental tiene suficientemente en cuenta el modo de hablar del Nuevo Testamento, que supone una importancia mucho más central de Cristo en nuestra bienaventuranza. Cristo tiene que ser mucho más en ella.

Para entender cuál puede ser la función de Cristo en la vida eterna, quizá sea útil tomar como punto de referencia la psicología humana de Cristo. Cristo, Persona divina, tiene dos naturalezas (divina y humana), a las que corresponden operaciones propias [100]. Su naturaleza humana tiene, por tanto, conciencia humana. Pero surge aquí una cuestión delicada. El dato primario de nuestra conciencia humana es automanifestarnos como personas humanas; nos percibimos a nosotros mismos como personas humanas. Cristo no pudo tener este dato primario de conciencia humana por la simple razón de que no es persona humana. Pero la conciencia humana, en cuanto tal, cerrada sobre el campo de la naturaleza humana, no puede tampoco manifestar su Persona divina, la única que hay en El. Aquí radica un válido argumento para probar que Cristo tuvo que tener visión beatífica: sin ella, Cristo no hubiera conocido su propia persona; Cristo hubiera sido un enigma para sí mismo.

Pasemos ahora a la situación del hombre después de su resurrección gloriosa: él estará con Cristo, como dice San Pablo; con sus ojos humanos percibirá la gloria externa de Cristo resucitado. Pero esa gloria externa, reflejo de la gloria increada de Cristo, es tal que provoca en el hombre resucitado el interrogante sobre el enigma de la realidad interna del Señor. La vida eterna es felicidad plena; a no ser que queramos afirmar una radical insatisfacción del hombre resucitado ante el contacto con Cristo (Cristo sería para él fuente de insatisfacción y no de paz), su contacto con Cristo glorioso postula el complemento de la visión del misterio interno de Jesús: que la persona de Jesús se le manifieste directamente [101].

No olvidemos que en la Trinidad las Personas se identifican con la esencia divina: ver la persona del Verbo es ver la esencia divina. Además, como las Personas divinas son esencialmente relativas, en el Hijo se ve al Padre y al Espíritu Santo.

Decir que la visión beatífica tiene como término primario la persona de Cristo es subrayar, una vez más, el sentido de posesión interpersonal de la visión beatífica, incluso concretándolo en el Señor Jesús. Por otra parte, así aparece que Cristo es Mediador [102], no sólo en cuanto que nos reconcilió con el Padre por su muerte y resurrección, ni siquiera solamente en

[94] Usamos la palabra «respuesta» conscientes de su impropiedad, ya que, en realidad, la iniciativa es siempre de Dios.

[95] «Entonces conoceré plenamente, *al modo que yo mismo he sido conocido*» (1 Cor 13,12).

[96] Sobre el amor de Dios a los hombres, según el Nuevo Testamento (Dios, que es llamado «el Dios del amor» en 2 Cor 13,11), cf. V. Warnach, *Liebe:* BibTheolWört 2,794ss; evidentemente, ese amor no cesa (sino que tiene su plenitud) en el estadio escatológico.

[97] Usamos deliberadamente la palabra «Señor» en el sentido paulino, en que es sinónimo de Cristo, por el papel central que tiene El en nuestra bienaventuranza; véase la reflexión teológica número 3.

[98] Cf. J. Alfaro, *Cristo glorioso, Revelador del Padre:* Greg 39 (1958) 222-270; K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis,* Schriften zur Theologie t.3 4.ª ed. (Einsiedeln 1961) p.47-60.

[99] Como bienaventuranza accidental, que es común a todos (en oposición a otra no común), coloca Brinktrine, en primer lugar, «die Gemeinschaft mit dem auferstandenen und verklärten Christus». *Die Lehre von den letzten Dingen* p.130.

[100] Este es el sentido fundamental de las definiciones del Concilio III de Constantinopla contra el monotelismo: Denz. 289-293 (553-559).

[101] Así la misma Humanidad de Cristo no representa meramente un gozo accidental que *se añade* al bienaventurado, sino el punto de partida de nuestra bienaventuranza; si se tiene, además, en cuenta que la visión beatífica tiene a la persona de Cristo (al Verbo) como su término primario, se comprenderá el papel central de Cristo en nuestra bienaventuranza. Sobre el modo recto de entender estas afirmaciones y la poca solidez de las objeciones que pueden oponérsele, véase lo que decimos en la nota 108.

[102] «Porque uno es Dios, uno también el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús» (1 Tim 2,5).

cuanto que intercede por nosotros ante el Padre [103], siempre vivo para interceder por nosotros [104], sino que Cristo será eternamente Mediador (aun cuando después de la parusía haya terminado su función intercesora): también en la vida eterna (en la misma visión beatífica) El nos conducirá al Padre [105].

Hemos planteado el problema con respecto al estadio posterior a la resurrección. Era así más fácil hacerlo perceptible. San Pablo, sin embargo, ha descrito la vida eterna como estar con Cristo, refiriéndose también a la escatología intermedia [106]. La misma doctrina debe, por tanto, aplicarse a ese estadio. Ya en la visión beatífica, que para el justo que nada tiene que purgar comienza en seguida después de la muerte, la visión tiene como objeto primario la persona del Verbo. Se entiende así por qué la epístola a los Hebreos hable del Verbo con respecto al Padre [107] como de «resplandor de su gloria, efigie de su sustancia» (Hebr 1,3) [108].

4. *La vida eterna como deificación.*

Al hablar de la «vida eterna» como deificación no puede olvidarse la amplitud de sentido que tiene la expresión en San

[103] «Abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo» (1 Jn 2,1).

[104] «Siempre vivo para interceder por nosotros» (Hebr 7,25). «Cristo Jesús, el que murió—o más bien, el que resucitó—, es quien asimismo está a la diestra de Dios y quien, además, intercede por nosotros» (Rom 8,34).

[105] Es muy interesante el estudio exegético de los c.1 y 17 del evangelio de San Juan que realiza ALFARO, a.c.: Greg 39 (1958) 222-239, en cuanto que muestra a Cristo como revelador del Padre en su vida y actuación terrestre y en el estadio escatológico.

[106] Así en Flp 1,23 y 2 Cor 5,8. Véase la nota 24 de este capítulo.

[107] «Ce deux métaphores empruntées à la théologie alexandrine de la Sagesse et du Logos, Sg 7,25-26, expriment l'identité de nature entre le Père et le Fils autant que la distinction des personnes. Le Fils est le 'resplendissement' ou le reflet de la gloire lumineuse (cf. Ex 24,16 +) du Père, *Lumen de Lumine*. Et il est l''effigie', cf. Col 1,15 +, de sa substance, comme l'empreinte exacte que laisse un sceau, cf. Jn 14,9». C. SPICQ: en *La Sainte Bible* de L'ECOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (Paris 1956) p.1576.

[108] La Const. *Benedictus Deus* excluye que una creatura sea medio objetivo para la visión de Dios: «nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente»: DENZ. 530 (1000). En la teoría expuesta, la Humanidad de Cristo no es un medio a partir del cual (por conocimiento mediato o deductivo) o en el cual se conozca a Dios; ella es sólo punto de partida, en cuanto que plantea al hombre resucitado un enigma que no encuentra solución sino en la visión *inmediata* de Dios. Por otra parte, decir que la esencia y las otras dos Personas divinas (el Padre y el Espíritu Santo) son vistas en el Verbo, no contiene nada que sea contra la Const. *Benedictus Deus*, que sólo excluye que una creatura sea medio objetivo; el Verbo es Persona divina y no una creatura.

Juan: la vida eterna es una realidad que poseemos ya ahora, pero que ha de desarrollarse en el estadio escatológico [109]. En realidad, la «vida eterna», ya en su estadio incoado y terrestre, es llamada por los Santos Padres (especialmente por los Padres griegos) «deificación» [110]. «A fortiori» debe ser considerada «deificación» la vida eterna en su estadio consumado, ya que ella en ese estadio no es sino manifestación de la realidad de hijos de Dios que ya tenemos en nuestro interior [111]. Para comprender por qué es «deificante» la vida eterna, el procedimiento más sencillo es estudiarla, ante todo, en su estadio desarrollado; juntamente con este tema aparecerá la razón última de la absoluta sobrenaturalidad de la visión de Dios; la «vida eterna», incoada en la tierra, es deificación en cuanto que es comienzo de aquel estadio de plenitud (mostrar en qué sentido es comienzo será el último paso que realizaremos en esta quinta reflexión teológica).

a) *La vida eterna en el estadio escatológico como deificación.*

El elemento primario de la vida eterna, del que todos los demás son consecuencia, es la visión de Dios [112]. Es importante constatar que en el Nuevo Testamento la visión de Dios aparece como algo propio y característico del Hijo unigénito (cf. Jn 1,18; 6,46; Mt 11,27; Lc 10,22). Si a nosotros nos es prometida es en cuanto que Dios, sacándonos de nuestra condición de creaturas, nos hace hijos adoptivos suyos [113]; por ello,

[109] Ya lo hemos explicado ampliamente en este mismo capítulo en los párrafos «La vida eterna en el Nuevo Testamento» y «La doctrina de San Juan sobre la vida eterna». Resume, por tanto, correctamente De Broglie cuando escribe que «vida eterna» significa en San Juan «bonum quo christianus *iam nunc fruitur* ex beneficio Christi, licet in vita tantum futura consummandum sit». DE BROGLIE, p.58. Schmitt resume, tomándolo de Mussner: «Für Johannes ist Leben *der umfassende Heilsbegriff*, der alles enthält, was der gottgesandte Retter der Welt den Menschen bringt». *Leben*: BibTheolWört 2,745. Allí mismo, unas líneas antes, explica Schmitt el modo de hablar de San Pablo, el cual, a veces, en una misma perícopa pasa de la vida como realidad presente a la vida futura.

[110] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia* (Firenze 1964) p.546-549.

[111] Esta es la idea expresada en 1 Jn 3,2, según la exégesis más obvia y probable, como hemos explicado en este mismo capítulo, en el párrafo «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento», número 2, letra a.

[112] Véase la reflexión teológica número 1.

[113] El concepto de adopción implica tomar a uno que no es realmente hijo e introducirlo en la propia familia, dándole derechos de hijo. En este

«si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom 8,17). Por tanto, al concedérsenos en la vida eterna la visión de Dios, se nos concede, como herencia, una realidad que no corresponde en modo alguno a nuestra condición de creaturas, sino al ser de hijos: al Hijo unigénito corresponde por naturaleza; a nosotros, por adopción. En todo caso, nos encontramos ante una realidad de orden divino.

b) *La sobrenaturalidad de la visión* [114].

Pero con esto no hemos hecho sino señalar un dato positivo bíblico. Vale la pena hacer un esfuerzo de inteligencia de ese dato y preguntarnos por qué la visión es «deificación» o, en otros términos, por qué es absolutamente sobrenatural [115].

El problema teológico implicado en estas interrogaciones es complejo, ya que prácticamente toda la tradición teológica medieval afirmó la existencia, en el ser intelectual, de un apetito natural de ver a Dios [116]. Pero un apetito natural se funda en la naturaleza, que es hechura de Dios, y, en este sentido, ha sido puesto por Dios; parece entonces absurdo que Dios pueda crear un ser intelectual poniendo en su naturaleza ese apetito

sentido, en cuanto que a nosotros, que somos meras creaturas, nos es concedido, por la gracia, derecho a la herencia del Hijo, se realiza una adopción divina con respecto a nosotros. Nuestra adopción, sin embargo, no es pura adopción (jurídica), ya que se realiza por la recepción en nuestro interior de una realidad nueva, la gracia santificante, o, para usar un lenguaje de San Juan (cf. Jn 1,12; 3,3.5), por un nuevo nacimiento.

114 Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano* (Madrid 1952); Id., *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg 38 (1957) 5-50; H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (París 1946); Id., *Le mystère du surnaturel* (París 1965).

115 Negó el concepto de sobrenatural *absoluto*, aplicado a la gracia santificante (y consiguientemente a la visión), Juan Martínez de Ripalda *(De Ente Supernaturali* disp.3 s.2; disp.23 s.2); según Ripalda, se podría hablar de sobrenaturalidad *relativa* en cuanto que esas realidades son indebidas a todas las creaturas intelectuales existentes de hecho; pero Dios podría crear una sustancia a la que le fueran debidas. Vale la pena señalar su grave error de método: Ripalda hace un mero juego lógico con los conceptos de accidente y sustancia; piensa entonces que si Dios puede hacer un accidente (gracia santificante o «lumen gloriae»), también puede crear una sustancia que corresponda a tal accidente y a la que tal accidente sería debido. El defecto está en no tener en cuenta el dato positivo de que por esos accidentes la creatura es «deificada» y que a ninguna creatura se puede deber la «deificación».

116 «Los teólogos medievales, al afirmar casi unánimemente que la creatura intelectual posee en virtud de su misma intelectualidad un apetito natural, innato o elícito, de ver a Dios, subrayaron intensamente la inmanencia de esa visión». Alfaro, a.c.: Greg 38 (1957) 5s.

y no ordenarlo a ese fin de la visión; pero, por otra parte, no se ve a qué queda reducida la gratuidad (característica de lo que es sobrenatural) de esa destinación si se funda en una exigencia de la naturaleza y Dios no puede no concederla. Los teólogos medievales se limitaron a afirmar los dos polos del problema, sin tomar conciencia de la aporía que se suscitaba precisamente por la afirmación simultánea de esos dos polos: hay en el ser intelectual un apetito natural de ver a Dios; pero la visión de Dios es un don gratuito y sobrenatural [117].

En el siglo XVI fue mérito de Cayetano haber caído en la cuenta de la existencia de una grave dificultad en esa doble afirmación simultánea, aunque su solución eligiera el camino fácil de suprimir uno de los dos polos: negar la existencia de un apetito natural de ver a Dios. Con ello abrió la puerta a una concepción extrinsecista de lo sobrenatural. ¿Qué puede significar para mí la visión de Dios si no corresponde a las más profundas apetencias de mi naturaleza? Será un don grande si se me concede; pero en nada me afectaría intrínsecamente si no se me concediera. A pesar de esta grave dificultad, la teoría de Cayetano se hizo muy común en la teología postridentina [118].

Una reacción que traspasa los límites de la ortodoxia, se da con Bayo y el jansenismo, en cuanto se subraya de tal modo la correspondencia a la naturaleza de la visión de Dios, que se niega su sobrenaturalidad [119].

Ha sido mérito de H. de Lubac haber replanteado el pro-

117 Cf. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural* p.400-408.

118 Cf. De Lubac, *Surnaturel* p.101-155; 261-291. En p.105 escribe: «Le premier, Cajetan, suivi presque aussitôt par ses confrères Koellin et Javelle, lui avait donné accès [a la idea de «natura pura»] dans la pensée thomiste et en avait fait un emploi théologique, en prétendant que le désir naturel de voir Dieu n'existait, selon saint Thomas, que dans l'homme tel que le considère le théologien, c'est-à-dire élevé à une fin surnaturelle et éclairé par la révélation». Aunque De Lubac tiene razón en atribuir una ruptura a Cayetano con la tradición anterior, en cuanto que niega la existencia de un apetito natural de ver a Dios, su juicio sobre la continuidad o no continuidad de Cayetano con la tradición precedente, en el modo de concebir la gratuidad, debe completarse y eventualmente matizarse con la obra de Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural* (Madrid 1952); cf. a este respecto los interrogantes de Alfaro en p.411s.

119 Cf. F. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie* (Fontaine-L'Éveque 1934). Ya antes que Bayo y Jansenio, los Reformadores habían negado (más radicalmente que ellos) la sobrenaturalidad, concibiendo la pérdida de los dones concedidos a Adán como una verdadera corrupción de la naturaleza; cf. J. A. Möhler, *Symbolik*, ed. J. R. Geiselmann, t.1 (Köln-Olten 1958) p.63-74; 99-115; 124-132.

blema; mérito suyo también haber insistido en la importancia y el carácter tradicional del apetito natural de ver a Dios; pero fue poco feliz en dar una explicación especulativa satisfactoria de la gratuidad de la visión de Dios: decir que Dios no puede no conceder la ordenación a la visión, pero que la da como don [120], es demasiado poco. Pío XII, de hecho, exigió más en la encíclica *Humani generis*: sólo se salva la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, afirmando que Dios puede crear una creatura intelectual y no destinarla a la visión de Dios [121].

Sin embargo, aun después de esta afirmación orientadora, sigue en pie el problema especulativo. En esta línea del problema, J. Alfaro ha propuesto una interesante solución [122]. La creatura es esencialmente acto y potencia (ser, pero limitado); por ello, su categoría característica es el movimiento. Dios, por el contrario, es el acto puro, cuya categoría característica es la quietud, no una quietud de muerte, sino de plenitud de vida. El movimiento es búsqueda de algo que no se tiene.

El hombre (más en general, el ser intelectual) apetece naturalmente, se mueve naturalmente hacia la visión; pero la visión pertenece a la categoría de la quietud [123]. No es, por tanto, propia de la creatura, sino de Dios. El apetito natural, en este caso, supone exigencia de moverse (se le debe el moverse) hacia la visión, pero no supone exigencia de llegar; la creatura no puede tener exigencia de salir de los límites de su propia condición de creatura [124]. Todo esto puede parecer paradoja; pero quizá

[120] De Lubac escribía: «il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturelle, telle que l'Évangile la propose et que la théologie la définit par la 'vision béatifique'» *(Surnaturel* p.493). Por otra parte, explicaba: «L'esprit, en effet, ne désire pas Dieu comme l'animal désire sa proie. Il le désire comme un don. Il ne cherche point à posséder un objet infini: il veut la communication libre et gratuite d'un Etre personnel» (ibid., p.483).

[121] «Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet». Denz. 2318 (3891).

[122] *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg 38 (1957) 5-50.

[123] Cf. Alfaro, a.c., p.35ss, donde además explica la felicidad natural que se podría dar sin la plena quietud.

[124] «La creatura intelectual, por razón de su creaturalidad, no puede, dejada a sí misma, llegar a su total inmovilidad, porque esto equivaldría a superar la ley fundamental de su creaturalidad, que es la movilidad; la total inmovilidad sólo puede alcanzarla en la visión de Dios: luego la visión de Dios es algo que trasciende la creatura en cuanto tal, es algo supercreatural: la creatura intelectual es inteligible y verificable sin esa total inmovilidad, es decir, sin estar de hecho destinada a ese supercreatural que es la visión de Dios». Alfaro, a.c., p.46.

la gran paradoja esté en que Dios haya creado un ser finito (por ser creado), pero intelectual, y por ello capaz de concebir de alguna manera y apetecer, consecuentemente, el Bien sumo, que es el Infinito [125].

c) *La «vida eterna» en la tierra como incoación de la «vida eterna» en el estadio escatológico.*

En realidad, la vida eterna en el estadio escatológico consiste en Dios mismo, que se da al hombre como objeto directo e inmediato de su visión, de su amor y de su gozo. Este mismo esquema se da incoativamente ya en el hombre justificado: Dios, el don increado, es el elemento primario del estado de gracia [126]; consecuencia de ese don es la gracia santificante (creada), sello y efecto de la presencia especial de Dios en el alma del justo [127]. Pero Dios, en la justificación, se nos da para ser poseído de un modo nuevo, que supera las fuerzas naturales [128]: en la línea intelectual, por la fe; en la línea del deseo

[125] Alfaro, a.c., p.47s, coloca, por ello, los términos de la antinomia en la «creaturalidad» y la «intelectualidad».

[126] «Nella teologia contemporanea, vi è una forte corrente secondo cui la presenza delle tre divine persone non è una conseguenza della giustificazione, ottenuta solamente in virtù della grazia creata. La partecipazione alla divina natura è l'effetto primario della giustificazione, da cui derivano tutti gli altri, perciò, se non si ha quest'effetto, l'uomo non può dirsi giustificato. Ora, secondo questi teologi, nessun accidente creato può dare la partecipazione alla divina natura nell'essere e nell'operare. Bisogna dunque concludere che, la presenza sostanziale della Ss. Trinità è quella che in primo luogo deifica l'uomo. Con ciò, non diventa inutile la grazia creata. Essa non conferisce una perfezione oltre quella che ci è conferita dalla grazia increata (alla presenza dello Spirito Santo nessuna creatura può aggiungere nulla), nè ha come compito di congiungere l'anima con la Ss. Trinità, ma è l'effetto necessario di questa presenza che muta ontologicamente l'uomo, assimilandolo a Dio nel suo essere e nel suo operare». M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia* p.590s. Como representante actual, muy conocido, de esta tendencia, cf. K. Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade:* Schriften zur Theologie t.1 (Einsiedeln 1954) p.347-375.

[127] Cf. J. de la C. Martínez Gómez, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación:* EstEcl 14 (1935) 20-50.

[128] Para que el hombre tenga esa posibilidad de poseer a Dios de modo nuevo, que supera sus fuerzas naturales, estable y permanentemente, se le dan las virtudes (realidades permanentes) teologales infusas de la fe, la esperanza y la caridad. Que las dos primeras son realmente distintas de la gracia santificante, es cierto, ya que la gracia santificante puede perderse por un pecado mortal, sin que se pierda la fe ni la esperanza. La distinción real entre la virtud de la caridad y la gracia santificante es discutible y discutida; en todo caso, gracia santificante y virtud de la caridad se pierden juntas por cualquier pecado mortal. Sobre estas cuestiones, cf. C. Pozo, *Teología de la fe* (Granada 1966) p.105-109.

(amor de concupiscencia), por la esperanza, y en la línea del amor de benevolencia, por la caridad [129].

La vida eterna en el estadio escatológico es desarrollo de esta situación: el punto de partida sigue siendo Dios presente que se nos da para ser poseído: la fe se convierte en visión; el deseo (la esperanza), en gozo del Bien ya poseído; mientras que el amor permanece, intensificándose, en cuanto que corresponde al mayor conocimiento (visión en lugar de fe) que el bienaventurado tiene del Bien supremo, que es Dios.

5. *La existencia de grados en la visión de Dios y la imposibilidad de la visión comprehensiva.*

La visión beatífica es, como hemos explicado al exponer el contenido de la Const. *Benedictus Deus* [130], inmediata e intuitiva [131]. Dios es absolutamente simple; por ello es difícil entender que la visión inmediata e intuitiva de un ser simple pueda admitir grados diversos de perfección [132]. Sin embargo, así lo definió el Concilio de Florencia, aplicando a la visión de Dios la doctrina de la correspondencia de la retribución con la diversidad de los méritos [133].

La posibilidad de grados diversos se funda en la incomprehensibilidad de Dios. Aunque Dios sea simple, es infinitamente perfecto; el entendimiento creado tendría que poseer una capacidad infinita (lo que es contradictorio en sus mismos términos tratándose de una creatura) para poder conocer la infinita conocibilidad que hay en Dios, infinitamente rico de perfección. Los escolásticos emplearon una terminología que puede parecer un juego de palabras, pero que sólo quiere ser expresión de este misterio de la infinita simplicidad de Dios, a la vez que de la infinita conocibilidad del mismo Dios. En la visión beatífica se ve a *todo* Dios (de un ser simple no se puede ver una parte), pero no *totalmente* (en cuanto que su inteligibilidad es incomprehensible e inagotable) [134].

Sin embargo, la diversidad de grados implica que la visión beatífica, aunque inmediata e intuitiva, no es infinita, sino limitada. En cada bienaventurado, el grado de intensidad de la visión responde al estado en que el hombre se encuentra cuando llega a la gloria celeste y al «lumen gloriae» que se le concede, consecuentemente, a ese estado [135]. Evidentemente, un grado concreto supone la existencia de posibles grados mayores; pero porque el grado corresponde a la capacidad concreta de este bienaventurado, es plenamente saciativo.

6. *La visión de Dios como éxtasis y la temporalidad en el cielo.*

Acabamos de hablar de grados en la visión de Dios y hemos afirmado, sin embargo, que ésta es para cada bienaventurado saciativa. Hemos explicado también la sobrenaturalidad absoluta de la visión de Dios por la categoría de quietud (característica del acto puro), en oposición a la categoría de movimiento (característica de la creatura como acto y potencia) [136].

No podemos aceptar una concepción de la visión de Dios como progreso permanente; al menos, tal progreso no puede estar postulado por una indigencia de la creatura [137]. Afirmar

[129] Para la explicación teológica de cómo la vida de la gracia y de las virtudes teologales se desarrolla en vida eterna consumada, cf. C. Pozo, *Valor religioso del acto de fe* (Granada 1961) p.65-68.

[130] En este mismo capítulo, en el párrafo «La doctrina del magisterio eclesiástico sobre la vida eterna».

[131] Es curioso que el mismo Benedicto XII (el futuro autor de la Const. *Benedictus Deus)* había escrito, antes de su elevación al sumo pontificado, un tratado todavía inédito «De statu animarum sanctorum ante generale iudicium»; en él explica muy exactamente estas dos notas de la visión de Dios; cf. F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Romae 1958) p.39-45.

[132] Sobre la doctrina del tratado del futuro Benedicto XII acerca de la diversidad de grados en la visión de Dios, cf. Wetter, o.c., p.45s.

[133] El Concilio define de las almas de los bienaventurados: «intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius»: Denz. 693 (1305).

[134] Sobre la incomprehensibilidad de Dios, cf. el Concilio IV de Letrán: Denz. 428 (800), y el Concilio Vaticano I: Denz. 1782 (3001). En el Concilio de Basilea, en la sesión XXII (15 de octubre de 1435), entre las proposiciones de Agustín de Roma, condenadas «tamquam erroneas in fide», se encuentra ésta: «Anima Christi videt Deum tam clare et intense, quantum clare et intense Deus videt seipsum» (Mansi, 29,109); si, pues, ni siquiera el alma de Cristo tiene visión *comprehensiva* de Dios, mucho menos se podrá atribuir a ningún otro espíritu creado; no insistimos, sin embargo, demasiado en el valor oficial de este texto, ya que, aunque la sesión XXII se celebró antes de la traslación del Concilio, su ecumenicidad, como la ecumenicidad de todo el Concilio de Basilea antes de su traslación, es discutida.

[135] Siendo Dios siempre omnipresente, está siempre presente e indistante a mi propio entendimiento, el cual ahora no lo ve, porque la visión de Dios supera sus fuerzas naturales. El entendimiento necesita un aumento de sus fuerzas naturales para ver a Dios. Ese aumento de fuerza, que se le da como don estable y permanente, se llama, en terminología teológica, «lumen gloriae».

[136] Véase Reflexión teológica número 4, letra b.

[137] Sobre la posición de Betz en esta materia, véase el c.2 nota 116. Unamuno escribía: «Una visión beatífica de quietud mental, de conocimien-

ese progreso continuo porque sólo así se sacia la creatura, nos parece un trasladar al más allá categorías meramente terrestres y, además, destruye la única explicación posible de que la visión beatífica sea «deificación».

Sin duda, Dios podría conceder grados más perfectos de visión. Hay muchas razones para pensar que concede un aumento intensivo con la resurrección corporal [138]. No hay razón alguna para suponer otros aumentos.

Concebimos la visión como éxtasis en Dios. Hay en ello una cierta participación de la inmovilidad de Dios, que no es quietud de muerte, sino de plenitud de vida; hay así en el bienaventurado una cierta participación de la eternidad de Dios [139]. Pero, porque participación no es igualdad, la situación del bienaventurado no pierde toda relación temporal: en otros planos de conciencia hay actos sucesivos, tanto en la escatología intermedia (aspecto psicológico de la comunión de los santos) como en la final (donde la corporeidad verdadera y real hace más fácil la concepción de sucesión y movimiento). No se trata—no puede tratarse—de un tiempo unívoco con el nuestro, pero tampoco se puede suprimir toda noción de temporalidad, pues ello equivaldría a la confusión entre eternidad divina con el «aevum» (única participación de la eternidad de que la creatura es capaz) [140].

7. *La respuesta del cristianismo al problema de la muerte.*

Que el hombre siente angustia ante la muerte, es un fenómeno cotidianamente constatable en el que no es necesario insistir [141]. Un capítulo sobre la «vida eterna»—el concepto más

to pleno y de no aprensión gradual nos es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad». *Del sentimiento trágico de la vida* c.10, en *Ensayos* (ed. Aguilar) t.2 (Madrid 1945) p.916. ¿Olvidaba Unamuno que Dios es, a la vez, suma conciencia, suma actividad y suma quietud? ¿Por qué, entonces, la creatura no podría tener plena conciencia y plena actividad en la plena quietud de la visión de Dios?

138 La cuestión ha sido tratada en el c.2, en el párrafo «El problema intracatólico».

139 Para la historia de la cuestión, cf. C. J. Peter, *Participed Eternity in the vision of God. A Study of the opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the duration of the acts of glory* (Roma 1964).

140 Permítasenos remitir, de nuevo, al párrafo «El problema intracatólico» del c.2.

141 Véase en el c.1 el párrafo «El misterio de la muerte».

extremamente opuesto al concepto de muerte—no puede cerrarse sin recoger la respuesta del cristianismo al problema de la muerte. Esa respuesta contiene dos elementos: la afirmación de permanencia del «yo» (más aún, de todo el «yo»), pero en un estado de divinización que supera la propia condición humana. Con esto, como veremos, el cristianismo aporta una respuesta a las dos vertientes del instinto de conservación.

a) *La permanencia del «yo».*

La vida eterna, como comunión interpersonal, presupone la realidad de las dos personas que se interrelacionan. Y mi permanencia, como persona, supone que permanezco como conciencia personal. El panteísmo no responde a la más primaria aspiración del instinto de conservación: permanecer «yo»; pues no permanezco «yo» si me disuelvo en una superconciencia; disolverse en una «superconciencia» es, en realidad, dejar de existir «yo» [142].

Pero no es sólo mi núcleo de conciencia (el alma) el llamado a la pervivencia, sino (después de la escatología intermedia) todo mi «yo» entrará en la comunión interpersonal con Dios. Es importante que el cristianismo afirme tan fuertemente la identidad de todo mi ser, incluso «mi cuerpo» en la resurrección [143].

b) *La superación de la propia indigencia.*

A veces se olvida que el instinto de conservación no sólo aspira a la permanencia en el ser, sino que aspira también a la superación, a querer siempre más; es, en el fondo, la huida de la propia inseguridad y la insatisfacción de la limitación de lo que se posee.

El cristianismo, al prometer una «deificación», ofrece la su-

142 Unamuno era muy consciente de que el panteísmo no presentaba respuesta alguna al ansia de inmortalidad: «Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en El, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera». *Del sentimiento trágico de la vida* c.5: en *Ensayos* (ed. Aguilar) t.2 (Madrid 1945) p.793. Sobre la respuesta filosófica que el Concilio Vaticano II dio a la cuestión de la inmortalidad del alma, véase en el c.1 el párrafo «El misterio de la muerte».

143 Véase en el c.3 el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre el tema de la resurrección», letra b.

peración de esa inquietud, la superación del movimiento por el éxtasis y la inmovilidad, fruto de la plenitud de vida, como es la inmovilidad de Dios.

Por eso el cristianismo no sólo promete la salvación del naufragio total (con una afirmación de supervivencia), sino de la inseguridad y de la indigencia, que surgen de la finitud humana y que sólo se superan en el contacto sobrenatural con Dios. Como escribe San Agustín, hablando con Dios: «Nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» [144].

Capítulo V

LA RETRIBUCION DEL IMPIO [1]

Después de haber estudiado, a partir de Jn 5,29, la resurrección de vida o, más exactamente, la vida para la que resucitarán los justos, es obvio estudiar el otro concepto que se le opone en el versículo citado: la resurrección de condenación [2]; también ahora el objeto preciso de nuestro estudio es el concepto de condenación, o sea, el estado para el que resucitará el impío. El tema está plenamente desarrollado en el Nuevo Testamento. Pero vale la pena estudiar previamente su preparación en el Antiguo Testamento, distinguiendo, como hicimos para el tema de la resurrección en el capítulo 3, la preparación ideológica y la preparación literaria.

144 *Confessiones* 1,1,1: PL 32,661.

1 Cf. Alfaro, p.39-88; Brinktrine, p.140-164; Camilleri, p.173-220; Diekamp-Jüssen, p.449-465; *L'enfer* (Carrouges, Spicq, Bardy, Héris, Dorival, Guitton) (Paris 1950); Gleason, p.107-127; Ch. Journet, *Das Nein zur Liebe:* Christus vor uns p.63-74; Lennerz, p.43-100; Michel, p.44-88; Pohle-Gierens, p.668-682; Premm, p.623-658; F. X. Remberger, *Zum Problem des Höllenfeuers:* Christus vor uns p.75-83; A.-M. Roguet, *Höllenpredigt?:* Christus vor uns p.84-89; H. Rondet, *Les peines de l'enfer:* NouvRevTheol 67 (1940) 397-427; Id., *L'Enfer et la conscience moderne:* en *Problèmes pour la Réflexion chrétienne* (Paris 1945) p.99-124; Sagüés, n.141-218, p.910-958; Scheeben-Atzberger, p.824-843; Schmaus, p.452-510; K. Schmitt, *Vom ewigen Tod:* LebZeugn (März 1963) 27-49; Winklhofer, p.82-108.

2 Literalmente, Jn 5,29 habla de «resurrección de juicio»; sobre el sentido que tiene aquí la palabra κρίσις, véase el c.1 nota 66, con las referencias que allí hacemos.

La preparación ideológica del tema del infierno en el Antiguo Testamento

a) *La retribución del impío como problema.*

Un primer punto de partida, que encontramos en el Antiguo Testamento, es el problema, inmensamente humano, agudamente sentido muchas veces por los hombres de buena voluntad, del éxito terreno del injusto. Es la pregunta punzante, frecuentemente formulada en la Escritura por labios de hombres honrados, pero tentados de desaliento: ¿por qué en esta vida sufre, muchas veces, el justo, mientras que triunfa el impío? El problema va encontrando una lenta gama ascendente de soluciones.

El salmo 37(36) se cierra en un horizonte terreno. Está escrito por un buen anciano que apela a su experiencia: «Fui joven, ya soy viejo; no vi nunca desamparado el justo, ni su posteridad mendigando su pan» (v.25) [3]. Es verdad que momentáneamente vio triunfar al impío; pero esa prosperidad duró poco y pronto cambiaron las tornas: «He visto al impío potentísimo, y expandiéndose como cedro frondoso. Mas pasé de nuevo y hete aquí que ya no estaba; lo busqué y ya no se le encontró» (v.35s). La solución puede parecer ingenua: incluso aquí en la tierra el justo acaba por triunfar, aunque momentáneamente prevalezca el impío; nuestra experiencia personal se atrevería a desmentir, con frecuencia, su validez. No olvidemos, sin embargo, que la solución expresada por el anciano salmista es tanto más válida cuanto más simple sea la sociedad en que se vive; en una organización social patriarcal, suficientemente simple, es difícil que, a la larga, triunfe el impío, sin que aparezca descubiertamente su maldad y caiga así de su situación de privilegio.

Pero la sociedad judía fue complicándose pronto. Quizás el salmo 39(38) sea un primer testimonio de inquietud ante la insuficiencia de la solución del salmo 37. El salmista ve, con indignación, triunfar al impío [4]; en esa indignación suya teme

3 «In lebenslanger Erfahrung hat der Dichter seine Auffassung von der Vergeltung bestätigt gefunden 35f». Nötscher, *Die Psalmen* (Würzburg 1947) p.74.

4 «Le psalmiste confesse son tourment devant le bonheur des impies». R. Tournay: en *La Sainte Bible* de L'Ecole Biblique de Jérusalem (Paris 1956) p.690.

proferir palabras que serían un pecado: «Yo he dicho: Guardaré mi ruta sin dejar a mi lengua extraviarse; pondré freno a mi boca mientras el impío se halle frente a mí» (v.2). La angustia del salmista aumenta al ver acercarse su propia muerte sin haber visto cambiarse las tornas: caer el impío en tribulación, y subir el justo al éxito. En esa angustia, el salmista se limita a pedir un plazo, una prolongación de su vida, que le permita ver el cambio anhelado: «Aparta de mí tu ceño, que yo respire, antes de que me vaya y no exista más» (v.14). En todo caso, el cambio sigue siendo esperado aquí en la tierra; el salmo no aporta elementos nuevos de solución, limitándose a una petición puramente personal que permita al salmista ver, con sus propios ojos, la retribución terrestre.

Con estas premisas, que corresponden a convicciones ampliamente difundidas, se comprende la agudeza que el problema reviste en el libro de Job al plantearse en su caso concreto personal, descrito además con notas de enorme gravedad y dramatismo. Para entender la aportación del libro a la historia del problema es necesario tomar conciencia de la existencia de tres partes distintas en el libro: la primera parte se extendería del c.1 (o, si se prefiere, desde el 3, considerando entonces los dos primeros capítulos como introductorios) al 31; la segunda, del 32 al 37; y la tercera, del 38 al 42.

En la primera parte se refieren los diálogos de Job con sus tres amigos: «Elifaz, de Temán; Bildad, de Suaj, y Sofar, de Naama» (cf. Job 2,11). Los amigos repiten insistentemente una tesis: sufres; luego has pecado [5]; es la tesis del paralelismo entre pecado y desgracia terrestre, que constituye el fondo de la solución del salmo 37. Job, por su parte, rechaza la tesis de sus amigos: no he pecado [6]. Job no encuentra en su conciencia pecados que puedan ser explicación y causa de su estado actual. No admite, por tanto, el paralelismo indicado entre desgracia terrestre y pecado.

[5] «Mais tous trois, ils défendent la thèse traditionnelle des rétributions terrestres: si Job souffre, c'est qu'il a péché, il peut paraître juste à ses propres yeux mais il ne l'est pas aux yeux de Dieu». C. LARCHER: en *La Sainte Bible* de L'ECOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM p.599.

[6] En el movimiento de cierta inestabilidad, muy explicable en su estado de ánimo, la cumbre de los razonamientos de Job está representada por su profesión de inocencia en el c.31 (precisamente el final de la primera parte del libro).

En la segunda parte del libro, un nuevo personaje, Elihú, toma la palabra en cuatro discursos sucesivos (c.32s; c.34; c.35; c.36s) [7]. En realidad, Elihú aporta (sobre todo, en su cuarto discurso) un elemento nuevo de suma importancia: la apelación al misterio de la providencia divina; no podemos pedir razones a Dios, porque es demasiado grande para que podamos comprenderle [8].

La importancia de la tercera parte es suma, pues al hablar Dios, hace suya la solución de Elihú: el hombre no puede juzgar a Dios, que está infinitamente por encima de él [9]. Esta sería la solución final del libro de Job: la presentada por Elihú y que Yahveh hace suya; solución que consiste en una apelación al misterio. Con ello se aporta un elemento nuevo muy importante, pero no se llega a dar una solución completa.

Y lo curioso es que, a lo largo del libro de Job, esa solución había sido entrevista. En el c.19,25ss, Job mismo había apelado al más allá como elemento de solución del problema [10]. La cosa tiene algo de desconcertante, en cuanto que el elemento que podía haber conducido a la verdadera solución no es ulteriormente retenido a lo largo del libro. Creemos que este fenómeno sería, desde el punto de vista psicológico, totalmente inexplicable, a no ser que se suponga que Job concebía su esperanza de ver una solución ultraterrena como un ser sustraído muy transitoriamente de la situación del «sheol»; si lo hubiera concebido como estado permanente, no se podría dar explica-

[7] Para nuestro objeto es indiferente la cuestión de si la segunda parte del libro es posterior a una primera redacción, de modo que haya sido intercalada en un segundo tiempo, o si realmente se redactó a continuación de la primera; para la discusión del problema, cf. H. JUNKER, *Das Buch Job* (Würzburg 1951) p.75s.

[8] «Denn der Mensch darf Gott sein Handeln nicht vorschreiben wollen, sondern muss vielmehr dessen unbegreifliches Tun preisen, wie es nun Elihu im Folgenden tut». JUNKER, o.c., p.84s, a propósito del último discurso de Elihú.

[9] «Plutôt il [Dios] refuse de répondre [a Job], car l'homme n'a pas le droit de mettre en jugement Dieu, qui est infiniment sage et tout-puissant». LARCHER, en *La Sainte Bible* de L'ECOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM p.599.

[10] En este pasaje, se trate en él de resurrección o no (sobre el fondo de este problema véase el c.3 nota 40), ciertamente se apela al más allá (el pasaje lo hemos explicado en el párrafo «La resurrección en el Antiguo Testamento», del c.3); las razones que a continuación exponemos en el texto nos parecen dar mucha probabilidad a la exégesis que, siguiendo a Larcher, preferíamos en el c.3: Job hablaría de una sustracción transitoria (sólo transitoria) del «sheol» (véase en el c.3 la nota 41).

ción alguna de que esta solución no haya tenido mayor relieve en el ulterior desarrollo de las ideas del libro.

b) *Evolución del concepto de «sheol».*

Más directamente, la idea de infierno se va preparando por la evolución en el modo de concebir el «sheol». La concepción más primitiva concibe el «sheol» como lugar indistinto, un auténtico común «domicilio de los muertos» [11].

En la predicación profética comienza a hacerse distinción de grados en el «sheol»: el impío (se piensa sobre todo, pero no exclusivamente, en los perseguidores de Israel) va a lo más profundo del «sheol» (Ez 32,22s e Is 14,15 serían pasajes clásicos) [12], lo que hace suponer un estrato menos profundo, aunque dentro del «sheol», para los justos [13].

El grado definitivo de evolución lo constituyen los salmos místicos (salmos 16 49 y 73): el justo espera ser liberado por Dios del «sheol», y que Dios lo lleve consigo. Es claro que si el justo va con Dios a una comunidad e intimidad de vida con El, sólo los impíos permanecen en el «sheol». El «sheol» se convierte así, de común «domicilio de los muertos», en infierno [14].

El libro de la Sabiduría continúa en esta perspectiva: la suerte del impío, denominada «muerte» en ese libro y descrita

11 Por eso no era utilizada la idea de «sheol» como elemento de solución.

12 Cf. CRIADO, *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá, el Se'ôl:* XV SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, p.46s, quien cita también Prov 7,27 y 9,18, donde no se trata de perseguidores.

13 Es curioso que en uno de los salmos místicos, el 49, antes de exponer en el v.16 la esperanza característica de los salmos místicos (Dios me liberará del «sheol» y me llevará consigo), en el versículo inmediatamente precedente se supone, dentro del «sheol», una situación de inferioridad de los impíos y superioridad de los justos: «Son destinados los impíos al *sheol* cual rebaño; la muerte los pastoreará y los justos dominarán en ellos» (v.15).

14 P. Volz ve en el salmo 49 (después dirá que lo mismo sucede con los salmos 73 y 16) no sólo el «Anfang des Unsterblichkeits- und Seligkeitsglaubens», sino también el «Anfang des Höllenglaubens». *Psalm 49:* Zeitschr AlttWiss (Neue Folge) 14 (1937) 250. Muy poco antes, en su obra clásica sobre la escatología de los judíos en los tiempos del Nuevo Testamento, había explicado el sentido de la evolución en el concepto de «sheol»: «Mit der beschriebenen Entwicklung hängt zusammen, dass der Begriff Unterwelt, Totenreich (Hades, Scheol) zum Begriff Hölle wird. Wenn die Frommen auch im Zwischenzustand in himmlische Oerter kommen und in die Unterwelt bloss noch Gottlose versetzt werden, so ist ganz naturgemäss, dass die Unterwelt als Hölle verstanden wird». *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* 2.ª ed. (Tübingen 1934) p.271.

como dolorosa (cf. Sab 4,19), es la permanencia en el «sheol» [15], mientras que los justos tienen vida eterna en comunidad con Dios [16]. El «sheol», evidentemente, ha dejado de tener el sentido neutral primitivo, para comenzar a tener el sentido peyorativo de retribución ultraterrena del impío.

Dan 12,2 sólo implica el elemento nuevo de haber unido la retribución, no sólo la del justo, sino también la del injusto, con su profecía de resurrección: unos resucitarán «para la vida eterna, aquéllos para el oprobio, para eterna ignominia».

La preparación literaria del tema del infierno en el Antiguo Testamento

La profecía de Isaías se cierra con un cuadro grandioso sobre la restauración mesiánica de Israel, y más en concreto de Jerusalén. Todos los pueblos vendrán a contemplar la gloria de Yahveh [17] y a ofrecer en Jerusalén su ofrenda [18]. Los peregrinos, a su salida de Jerusalén, encontrarán el espectáculo terrible de los cadáveres de aquellos que fueron rebeldes a Yahveh: «Entonces saldrán y verán los cadáveres de los hombres que pecaron contra mí; ciertamente, su gusano no morirá ni se extinguirá su fuego, y serán abominación para todo viviente» (Is 66,24). En esta visión de Isaías no se trata estrictamente del infierno. Lo que los peregrinos ven arder son cadáveres sin vida. Pero la descripción se hace con los elementos que Jesús utilizará más tarde para describir el castigo escatológico, es decir, el infierno.

Más aún, el texto aporta todavía más en la línea de preparación literaria del infierno. Aunque Isaías no localiza con precisión el sitio de las cercanías de Jerusalén (meramente lo coloca a la salida de los peregrinos de Jerusalén), donde esta escena se desarrolla, parece que puede localizarse con toda pro-

15 Cf. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* p.86.

16 Para toda la cuestión, véase el c.2, párrafo «La escatología del libro de la Sabiduría».

17 «Y vendré para congregar a todos los pueblos y lenguas, que llegarán y contemplarán mi gloria» (Is 66,18).

18 «Y traerán entonces a todos vuestros hermanos, de todos los pueblos, como ofrenda a Yahveh, en corceles, y carros, y coches cubiertos, y mulos, y dromedarios, a mi santa montaña, a Jerusalén, dice Yahveh, de igual suerte que los hijos de Israel traen la oblación en vasijas puras a la casa de Yahveh» (Is 66,20).

babilidad como el valle de Hinnom [19]. En ese valle se había rendido culto a Baal Melek (Moloc en los LXX). Ajaz habría sido el primero en hacer pasar allí a sus hijos por el fuego en honor del dios falso (2 Re 16,3; 2 Cron 28,3) [20]. El nombre del valle (valle de Hinnom) no era sino una alusión al nombre del antiguo propietario jebuseo. Pero Hinnom significaba, según parece, «gemido», con lo que Ge-Hinnom (valle de Hinnom) tuvo pronto la resonancia simbólica de «valle del gemido». A esta resonancia podía muy bien aludir la predicación profética de Jeremías, seguramente paralela al pasaje ya citado de Is 66, 24: «Se han construido los lugares altos de Tófet, que está en el valle de Ben-Hinnom, para quemar a sus hijos y sus hijas en el fuego, lo cual no les ordené ni me vino a las mientes jamás. Por ello, he aquí que van a venir días, dice Yahveh, en que no se dirá más Tófet ni valle de Ben-Hinnom, sino valle de la Matanza, y sepultarán en Tófet, por no haber otro lugar» (Jer 7,31s); «por cuanto me abandonaron y enajenaron este lugar y quemaron en él incienso a dioses extraños, desconocidos de ellos, de sus padres y de los reyes de Judá, llenando este lugar de sangre de inocentes; y edificaron lugares altos a Baal para quemar sus propios hijos en el fuego como holocausto a Baal, lo cual no había yo ordenado, ni aun me había venido a las mientes, por eso, he aquí que están para llegar días—declara Yahveh—en que este lugar no será llamado ya Tófet ni valle de Ben-Hinnom, sino valle de la Matanza. Y frustraré en este sitio los designios de Judá y Jerusalén, y harélos caer a espada ante sus enemigos y a mano de quienes atentan contra su vida, y daré sus cadáveres como pasto a las aves del cielo y las bestias de la tierra» (Jer 19,4-7).

Por todas estas razones, Is 66,24 no sólo es una descripción hecha con los rasgos que Jesús aplicará al infierno en su predicación, sino que en su localización de Ge-Hinnom ha sido

[19] «Bien qu'Isaïe ne localise pas d'une façon précise ce spectacle d'horreur, il est probable qu'il a pensé à cette vallée de Gehinnom—d'où est venu notre terme géhenne—que Jérémie (VII, 32,33) indique comme l'endroit où les Israélites idolâtres resteront en pâture aux bêtes et aux oiseaux». L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes:* en L. PIROT, *La Sainte Bible* t.7 (París 1946) p.234. Igualmente SPICQ, *La révélation de l'enfer dans la Sainte Écriture:* en *L'enfer* (París 1950) p.107.

[20] De los dos pasajes que citamos en el texto, el primero habla de «su hijo» en singular, mientras que el segundo, de «sus hijos» en plural.

ocasión de la más corriente denominación neotestamentaria del infierno [21]: la «gehenna» [22].

La predicación de Juan Bautista como transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

Juan Bautista es el último de los profetas. Su predicación, que conmueve a toda Palestina poco antes del comienzo de la vida pública de Jesús, contiene el anuncio de un castigo escatológico: «Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles. Todo árbol, pues, que no lleve fruto bueno es cortado y echado al fuego» (Mt 3,10) [23]. Juan anuncia como inminente la venida del Mesías, el cual «en su mano tiene su bieldo, y limpiará su era, y allegará su trigo en su granero; mas la paja la quemará con fuego inextinguible» (v.12) [24].

La expresión «fuego inextinguible» alude, sin duda, a Is 66, 24. El sentido de castigo escatológico se va precisando más. Sin embargo, Juan tiene la característica superposición profética de dos planos que el Nuevo Testamento separará: los tiempos mesiánicos y los tiempos escatológicos. Por eso, Juan concibe, en su predicación, el castigo escatológico como unido a la venida ya inminente del Mesías [25].

[21] Por su misma significación originaria (terrestre), «gehenna» aludiría al infierno como realidad posterior a la resurrección (con relación al hombre como ser corpóreo resucitado), mientras que para el infierno en la escatología intermedia se utilizaría la denominación de «hades» (como en Lc 16,23); cf. las palabras de J. Jeremias que hemos transcrito en el c.2 nota 106.

[22] Es curiosa la observación filológica de Spicq: «On sait que le français *géne* est une contraction de Géhenne; s'il est devenu synonyme d'incommodité, privation, il désignait à l'origine la question que l'on appliquait aux accusés pour arracher leurs aveux; puis par extension, les tortures ellesmêmes, de très vives soufrances, enfin la contrainte et l'embarras...». SPICQ, a.c.: *L'enfer* p.121s nota 2.

[23] Es paralelo Lc 3,9: «Y ya, además, el hacha está puesta a la raíz de los árboles. Todo árbol, pues, que no lleva fruto bueno es cortado y echado al fuego».

[24] Es paralelo Lc 3,17: «En su mano tiene su bieldo para limpiar su era y allegar el trigo en su granero; mas la paja la quemará con fuego inextinguible».

[25] Sobre la superposición de planos proféticos hemos hablado, a propósito de la fórmula «en aquel tiempo» en Dan 12,1, en el c.3, párrafo «La resurrección personal en el Antiguo Testamento». Probablemente el envío de dos discípulos a Jesús, por parte deJ uan Bautista, con la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir o aguardamos a otro?» (Mt 11,3; cf. Lc 7,20), responde a una crisis real suya, al tomar conciencia de que Jesús no responde al esquema de Mesías terriblemente remunerador, que él (con superposición de

La doctrina del Nuevo Testamento sobre el infierno [26]

En el Nuevo Testamento, la seriedad del anuncio del castigo escatológico no va a ser, en modo alguno, atenuada; se insistirá netamente en ella. La novedad fundamental será la distinción de dos venidas del Señor y la unión del anuncio del castigo escatológico con la segunda [27]. Podemos sintetizar los grandes temas del Nuevo Testamento sobre el infierno en las siguientes ideas fundamentales [28].

1. En el Nuevo Testamento se afirma con toda claridad que el destino de los justos y el destino de los impíos en el estadio escatológico son diversos.

«Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán los malos de en medio de los justos» (Mt 13,49). Téngase en cuenta que esta afirmación se encuentra en la explicación, hecha por Jesús mismo, de la parábola de la red. ¡La explicación de una parábola (de una metáfora) no puede ser ella misma también metafórica!

«Y enviará sus ángeles con sonora trompeta, y congregará sus elegidos de los cuatro vientos desde un extremo del cielo hasta el otro extremo» (Mt 24,31). «Entonces estarán dos en el campo: uno es tomado y uno abandonado; dos que molerán con la muela; una es tomada y una abandonada» (v.40s).

«Y cuando viniere el Hijo del hombre en su gloria, y todos los ángeles con él, entonces se sentará en el trono de su gloria,

planos) había previsto. «Sans douter absolument de Jésus, Jean-Baptiste s'étonne de le voir réaliser un type du Messie si différent de celui qu'il attendait, cf. [Mt] 3,10-12». P. Benoît: en *La Sainte Bible* de L'Ecole Biblique de Jérusalem p.1303.

26 Una breve bibliografía de trabajos, que, por lo demás, no se limitan a la doctrina neotestamentaria, sino que contienen también datos sobre el tema en el Antiguo Testamento: P. Antoine, *Enfer (dans l'Écriture)*: DictBibl (Suppl) 2,1063-1076; M. Richard, *Enfer*: DictTheolCath 5,30-47; Spicq, a.c.: *L'Enfer* p.89-143.

27 Ya lo hicimos notar en el c.3, párrafo «La resurrección en el Nuevo Testamento. Observaciones generales»; aquí, sin embargo, tenemos que hacer la salvedad de textos, como Lc 16,19-31, que afirman la existencia de auténtico infierno ya en la escatología intermedia; véase el c.2, párrafo «El Nuevo Testamento y la escatología intermedia».

28 Entre el camino más analítico de exponer sucesivamente las afirmaciones sobre el infierno contenidas en cada uno de los escritos del Nuevo Testamento, y el de hacer una presentación de síntesis de ideas, hemos preferido el segundo por ser el que más fácilmente permite una visión de conjunto.

y serán congregadas en su presencia todas las gentes, y las separará unas de otras, como el pastor separa las ovejas de los cabritos; y colocará las ovejas a su derecha y los cabritos a la izquierda» (Mt 25,31ss).

2. El destino de los impíos implica la exclusión definitiva de la situación, que el Nuevo Testamento denomina, en sentido pleno, «vida eterna» [29].

«Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos» (Mt 25,41). El destino del impío, por tanto, es un «apartarse de Cristo», mientras que el destino del justo, ya en los salmos místicos, se describía como familiaridad e intimidad con Dios («me recogerá») [30] o, según las fórmulas de San Pablo, como «estar con Cristo» [31].

«Y entonces les declararé: Nunca jamás os conocí; apartaos de mí los que obráis la iniquidad» (Mt 7,23).

Mientras que el siervo fiel entra en el gozo de su Señor (cf. Mt 25,21), es decir, entra en el banquete del gozo [32], el siervo inútil es arrojado «a las tinieblas de allá fuera» (v.30). Del mismo modo, las vírgenes necias encuentran cerrada la puerta; y cuando llaman y gritan: «Señor, Señor, ábrenos», se les responde: «En verdad os digo, no os conozco» (cf. Mt 25,10ss). El rechazo para aquellos que no aceptaron la invitación es absoluto: «Porque os digo que ninguno de aquellos que habían sido convidados ha de probar mi cena» (Lc 14,24) [33].

El mismo sentido absoluto tiene Jn 3,36: «Quien cree en el Hijo, posee vida eterna; mas el que niega su fe al Hijo, no gozará la vida, sino que la ira de Dios pesa sobre él».

29 El que la exclusión definitiva del gozo celeste no se realiza por aniquilación de los excluidos, consta porque en el Nuevo Testamento se afirma claramente que los condenados padecen además tormento y dolor eternos; véanse los números sucesivos de este párrafo.

30 Véase en el c.2 el párrafo «Los salmos místicos y la evolución del concepto de *sheol*».

31 Véase en el c.4 el párrafo «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento», número 1.

32 Para la exégesis de este pasaje, véase el c.4, párrafo «Elementos de la vida eterna en su estadio desarrollado según el Nuevo Testamento», número 4, letra a.

33 El sentido escatológico de este texto es claro ya por el modo como se introduce la parábola: «Y serás dichoso, porque no tienen con qué recompensarte, pues se te dará la recompensa en la resurrección de los justos. Como hubiese oído esto uno de los comensales, le dijo: Dichoso el que participará del convite en el reino de Dios» (Lc 14,14s); la parábola comienza en el versículo siguiente (en el 16), como respuesta de Jesús a la exclamación del versículo 15.

La idea de exclusión absoluta del impío con respecto al reino de Dios es muy frecuente en San Pablo: «¿Es que no sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios?» (1 Cor 6, 9; en la segunda parte del versículo y en el versículo siguiente [v.10], se hace una enumeración de vicios, para repetir que los que hacen tales cosas «no heredarán el reino de Dios»). De modo semejante, en Gál 5,19ss se hace una larga lista de vicios, que concluye igualmente: «Os prevengo, como ya os previne, que los que tales obras hacen no heredarán el reino de Dios» (v.21). En el mismo sentido se expresa Ef 5,5: «Porque sabed y entended que todo fornicario, o impuro, o codicioso, que equivale a idólatra, no tiene parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios».

En los textos que acabamos de aducir, las fórmulas de exclusión son totalmente absolutas («ninguno de aquéllos... ha de probar mi cena», «no gozará la vida», «no heredarán», «no tiene parte en la herencia»). El sentido es tan absoluto, que hace inadmisible toda idea de «apokatástasis», es decir, la suposición de que la exclusión tendrá un final; llegaría así un momento en que todos se salvarían. Si tal momento hubiera de llegar, simplemente no serían verdaderas fórmulas como «no heredarán»; más bien habría que decir que llegará un momento en que «heredarán».

3. El Nuevo Testamento habla también de un dolor sensible, expresado con la palabra «fuego»; ese dolor se concibe también como eterno.

Al hablar de «la preparación literaria del tema del infierno en el Antiguo Testamento», hemos estudiado el texto de Is 66,24: los cadáveres de los rebeldes a Yahveh arden, en un fuego inextinguible, en el valle de Hinnom (en Ge-Hinnom). Ya hicimos notar entonces que la visión profética de Isaías no se refiere a un castigo escatológico. Sin embargo, sus fórmulas van a ser utilizadas por Jesús mismo (y después por los apóstoles), para describir con ellas el castigo escatológico: más concretamente, el aspecto de dolor sensible del infierno.

Aun los textos menos precisos, pero que utilizan la palabra «gehenna» para expresar el castigo escatológico, contienen, ya por ese mismo hecho, una alusión a Is 66,24. Así, p.ej., Mt 5, 29s: «Que si tu ojo derecho te es ocasión de tropiezo, arráncalo y échalo lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros y que no sea echado todo tu cuerpo en la *gehenna*. Y si tu mano derecha te sirve de tropiezo, córtala y échala lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros y que no se vaya todo tu cuerpo a la *gehenna*».

La «gehenna» tiene sentido de condenación. Jesús dice: «¡Serpientes, engendros de víboras! ¿Cómo esperáis escapar de la condenación de la *gehenna?*» (Mt 23,33) [34].

Otros pasajes van especificando más el sentido de la palabra «gehenna», y en clara continuidad con Is 66,24 lo hacen con la determinación de la palabra «fuego»: «y quien le dijere [a su hermano] insensato, será reo de la *gehenna* de fuego» (Mt 5,22).

Prácticamente sinónima de la expresión «gehenna de fuego» es la fórmula «horno de fuego», que se encuentra, p.ej., en la explicación, hecha por Jesús mismo, de la parábola de la cizaña: «Enviará el Hijo del hombre sus ángeles, los cuales recogerán de su reino todos los escándalos y todos los que obran la iniquidad, y los arrojarán al horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de los dientes» (Mt 13,41s). Las mismas fórmulas reaparecen en la explicación, hecha también por Jesús, de la parábola de la red: «Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán los malos de en medio de los justos, y los arrojarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de los dientes» (Mt 13,49s) [35]. Sin entrar ahora en toda la problemática teológica implicada en el modo de entender la realidad, que el Nuevo Testamento, al hablar del infierno, denomina «fuego» [36], el hecho de que la palabra se encuentra en pasajes que son explicaciones de parábolas debe hacernos cautos ante una explicación meramente metafórica; no es fácil suponer que una metáfora (una parábola) haya sido explicada con otra metáfora.

En todo caso, en claro contraste con Is 66,24, la «gehenna»

[34] En el texto griego: «el juicio (κρίσις) de la gehenna»; κρίσις tiene aquí el sentido, ya tantas veces explicado, de condenación: véase c.1 nota 66. Zerwick traduce: «κρίσις τῆς γεέννης, condemnatio ad infernum». *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1953) p.60, y remite al v.15, donde está la expresión «hijo de la gehenna», que comenta como «inferno addictus, ad infernum pertinens, qui dignus est inferno» (ibid., p.59).

[35] En el texto griego: εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός; compárese con Apoc 9,2.

[36] Véase más adelante, en este mismo capítulo, el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno», número 3.

del Nuevo Testamento afecta a toda la realidad existencial del hombre. Mientras en Isaías se nos ofrece la visión de unos cadáveres incendiados, en el Nuevo Testamento el sujeto de la condenación de la «gehenna» es el hombre todo con su cuerpo y su alma: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede arruinar cuerpo y alma en la *gehenna*» (Mt 10,28) [37].

El pasaje que más de cerca sigue la forma literaria de Is 66,24 es Mc 9,43-48: «Y si te escandalizare tu mano, córtala: más te vale entrar manco en la vida que no con las dos manos irte a la *gehenna*, al fuego inextinguible (...). Y si tu pie te escandalizare, córtalo: más te vale entrar cojo en la vida (...) que no con los dos pies ser arrojado en la *gehenna* (...). Y si tu ojo te escandalizare, sácalo: más te vale con un ojo entrar en el reino de Dios que no con dos ojos ser arrojado a la *gehenna* (...), donde su gusano no muere y el fuego no se extingue» [38]. En dos ocasiones (v.43 y v.48) se afirma que el fuego no se extingue; de modo semejante se dice del gusano (palabra que, sin duda, expresa también pena), que no muere.

Encontramos así el fuego inextinguible, al que en la narración del juicio final, en Mt 25,41, se pone como término al cual, en su apartamiento, son destinados los condenados: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno».

4. Las expresiones de eternidad.

Ya hemos indicado cómo las fórmulas absolutas de exclusión suponen un ser eternamente excluido. Queremos ahora estudiar reflejamente las fórmulas en que se habla de eternidad, aplicando ese concepto a las penas o sufrimientos. Fundamentalmente, las fórmulas son dos.

En Apoc 14,11 se escribe: «Y el humo de su tormento sube por siglos de siglos» (εἰς αἰῶνας αἰώνων). De que la expresión

[37] Hemos explicado este pasaje en el c.2, párrafo «El Nuevo Testamento y la escatología intermedia». Mientras que la primera parte del versículo afirma, según el estudio de Dautzenberg, una pervivencia del alma en el caso y aun después de que el cuerpo sea matado, la segunda parte del versículo considera el infierno como «gehenna», y con respecto al hombre resucitado, en toda su realidad de cuerpo y alma. En cuanto al infierno como «hades» con respecto a las almas después de la muerte y antes de la resurrección, véanse las palabras de J. Jeremias que hemos transcrito en el c.2 nota 106.

[38] Con los puntos suspensivos indicamos meramente la supresión de palabras que están en la Vulgata, pero no en el texto griego.

«por siglos de siglos» significa eternidad en sentido estricto, no puede haber la menor duda. Originariamente la palabra αἰών significaba eternidad; el uso atenuó su sentido original, reduciéndolo al de una duración larga; para devolverle su sentido primero se recurrió al procedimiento de usar la palabra en plural: por los siglos [39]. Otras veces, para volver al sentido fuerte de la palabra, se usa en el Nuevo Testamento la construcción—que es un hebraísmo—de duplicar la palabra ligándola con la forma genitiva: por el siglo del siglo. Lo curioso del pasaje del Apocalipsis que estamos estudiando es que usa simultáneamente los dos procedimientos de acentuar el sentido de eternidad de la palabra αἰών y devolverle así su sentido primitivo estricto: se usa con construcción duplicada en genitivo, y la palabra duplicada está las dos veces en plural [40]. No hay un modo más fuerte de subrayar el sentido de eternidad de esta palabra.

Existe además una serie de textos en los que es aplicado el adjetivo αἰώνιος a las penas del infierno con la significación estricta de eternidad [41]. Así, p.ej., encontramos el adjetivo en la sentencia condenatoria que dice el juez en el juicio final: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno» (Mt 25,41); si se tiene en cuenta que muy poco después el adjetivo reaparece en una construcción paralelística, su sentido estricto se hace indudable: «E irán éstos al tormento eterno; mas los justos, a la vida eterna» (v.46); del mismo modo que el adjetivo tiene

[39] «Dieser pluralische Gebrauch bedeutet nur eine Steigerung des schon im Singular αἰών enthaltenen, aber allmählich verblassten Begriffs der Ewigkeit». H. Sasse: en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1,199.

[40] «Der Steigerung des Ewigkeitsbegriffes dient auch die Verdoppelung von αἰών in der Formel εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος Hb 1,8 (ψ 44,7). An 21 Stellen wird die Verdoppelung mit der Pluralbildung verbunden, so dass die für die paulinischen Schriften und Apk (ausserdem Hb 13,21; 1 Pt 4,11; 5,11) so charakteristische Formel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων entsteht» (ibid.).

[41] H. Sasse: en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1,208s, sólo reconoce en todo el Nuevo Testamento cuatro casos en los que el adjetivo αἰώνιος tendría sentido atenuado (Rom 16,25; 2 Tim 1,9; Tit 1,2 y Flm 15); prescindiendo de este último caso, que utiliza el adjetivo en significación profana y no religiosa (y por eso, en cierto sentido, está fuera del estado de la cuestión), en los tres casos restantes, si se reflexiona seriamente sobre el sentido teológico de la expresión χρόνοι αἰώνιοι, quizá la atenuación del sentido de eternidad sea allí menor de lo que parece a primera vista; cf. E. Zorell, *Novi Testamenti Lexicon graecum*, en la palabra αἰώνιος.

sentido estricto en el segundo miembro del versículo, tiene que tenerlo también en el primero. San Pablo, por su parte, habla de «la revelación del Señor Jesús cuando vendrá desde el cielo con los ángeles de su poder en fuego llameante, y tomará venganza de los que no conocen a Dios y no dan oídos al Evangelio del Señor nuestro, Jesús; los cuales pagarán la pena con perdición eterna ante la presencia del Señor y ante la gloria de su poder» (2 Tes 1,7ss).

La doctrina patrística sobre el infierno [42]

Recogemos, sobre todo, de la doctrina patrística las afirmaciones sobre la eternidad del infierno; en ellas aparecerá también cómo conciben los Padres las penas infernales.

1. Los Padres Apostólicos repiten las fórmulas del Nuevo Testamento como fórmulas que se encuentran en la pacífica posesión de la fe cristiana. Así, p.ej., San Ignacio de Antioquía: «*No erréis*, hermanos míos: los perturbadores de las familias *no heredarán el reino de Dios. Si, pues, aquellos que* han obrado estas cosas según la carne, están muertos, ¿cuánto más si alguno corrompe, con prava doctrina, la fe de Dios, por la que Jesucristo fue crucificado? Ese tal, estando manchado, irá al fuego inextinguible; de modo semejante, el que le presta oído» [43]. En el «Martirio de San Policarpo» se dice: «Y atendiendo a la gracia de Cristo, [los mártires] despreciaban los tormentos mundanos, liberándose, con la duración de una hora, de la pena eterna. Les parecía frío el fuego de los crueles verdugos. Porque tenían ante los ojos el huir de aquel que es eterno y nunca se extinguirá» [44]. La segunda epístola de Clemente: «Y los incrédulos *verán la gloria* de él y su fuerza y se admirarán viendo el dominio del mundo en Jesús, diciendo: Ay de nosotros, porque tú eras y ni lo supimos ni lo creímos ni obedecimos a los presbíteros, que nos predicaban de nuestra salvación; y *el gusano de ellos no morirá y el fuego de ellos no se extinguirá, y serán un espectáculo para toda carne*. Llama a aquel

[42] Cf. G. Bardy, *Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer: L'enfer* p.145-239; M. Richard, *Enfer d'après les Pères:* DictTheol Cath 5,47-83.

[43] *Ad Ephesios* 16,1s: Funk, 1,226.

[44] *Martyrium S. Polycarpi* 2,3: Funk, 1,316. Es de suma importancia en este documento notar la oposición entre los tormentos terrenos «de una hora» y la pena eterna.

día, día del juicio, cuando verán a aquellos de nosotros que obraron impíamente y faltaron a los mandatos de Jesucristo. Mas los justos, que hicieron el bien y aguantaron los tormentos y odiaron los placeres del alma, cuando verán cómo son castigados con tormentos terribles y fuego inextinguible, los que erraron y negaron a Jesús con palabras y obras darán gloria a su Dios» [45].

2. Los Padres Apologetas permanecen fieles en la predicación de esta verdad, aunque son plenamente conscientes de que exponen una verdad que es dura a los hombres; así, San Justino casi se excusa: «Somos para vosotros, en grado sumo, ayudadores de todos los hombres y auxiliares para la paz, nosotros que enseñamos estas cosas: que en ningún modo puede suceder que a Dios se le oculte el maligno, o el avaro, o el insidioso, o el dotado de virtud, y que cada uno va o a la pena eterna o a la salvación eterna según los méritos de sus acciones. Porque si estas cosas fueran conocidas por todos los hombres, nadie elegiría el vicio para un breve tiempo, sabiendo que iría a la condenación eterna del fuego; sino que se contendría totalmente y se adornaría de virtud, ya para conseguir los bienes que están prometidos por Dios, ya para huir los suplicios» [46].

3. De los otros Padres del siglo II, San Ireneo subraya fuertemente la oposición (que ya aparecía en algunos de los textos que acabamos de citar) entre las penas eternas y las temporales, de manera que muestra muy claramente el sentido estricto que atribuye a la palabra «eternas»: la «pena de aquellos que no creen al Verbo de Dios, y desprecian su venida, y vuelven atrás, ha sido ampliada [en el Nuevo Testamento]; haciéndose no sólo temporal, sino eterna. Porque a todos aquellos a los que diga el Señor: *Apartaos de mí, malditos, al fuego perpetuo*, ésos serán siempre condenados» [47]. La misma oposición se hace, hablando de los mártires, en la *Epístola a Diogneto* [48]: «Entonces verás, estando en la tierra, que Dios reina en los cielos; entonces empezarás a hablar de los misterios de Dios;

[45] *II Epistola ad Corinthios* 17,5ss: Funk, 1,206. Sobre el origen de esta carta, que no puede ser de Clemente Romano, cf. Altaner, *Patrologie* 5.[8] ed. (Freiburg 1958) p.82s. Véase también más adelante, en el c.6, la nota 15.

[46] *Apologia* 1,12: PG 6,341.

[47] *Adversus haereses* 4,28,2: PG 7,1062.

[48] No hemos aducido la *Epístola a Diogneto* entre los Padres Apostólicos porque es bastante posterior a ellos; cf. Altaner, o.c., p.108.

entonces amarás y admirarás a aquellos que son castigados porque no quieren negar a Dios; entonces condenarás la impostura y el error del mundo, cuando hayas aprendido a vivir verdaderamente en el cielo, cuando desprecies a aquella que es considerada aquí muerte, cuando temas la muerte verdadera, que es reservada para aquellos que serán condenados al fuego eterno, que será suplicio hasta el fin para los que le son entregados. Entonces admirarás a aquellos que padecen fuego temporal por la justicia, y los llamarás bienaventurados, cuando hayas conocido aquel fuego»[49]. Son también dignas de ser notadas las diversas fórmulas de Tertuliano: «fuego continuo»[50], «fuego eterno»[51], «fuego perpetuo»[52], «fuego eterno de la *gehenna* para la pena eterna»[53].

4. En el siglo III tiene lugar la crisis origenista[54]. Orígenes concibe las penas del infierno como pedagógicas[55], e interpreta las expresiones neotestamentarias que hablan de eternidad como meras amenazas[56]; sería el modo según el cual debemos hablar

[49] *Epistola ad Diognetum* 10,7s: FUNK, 1,408-410.

[50] «in poena aeque iugis ignis». *Apologeticus* 48: PL 1,527.

[51] «testimonium ignis aeterni». *Apologeticus* 48: PL 1,528. «Quid illum thesaurum ignis aeterni aestimamus». *De poenitentia* 12: PL 1,1247.

[52] «ad profanos adiudicandos igni perpetuo». *De praescriptione haereticorum* 13: PL 2,845.

[53] «recordetur ignem gehennae aeternum praedicari in poenam aeternam». *De resurrectione* 35: PL 2,845.

[54] Hemos expuesto el sistema origenista en el c.4, párrafo «Errores históricos sobre la visión de Dios», número 2. En el actual capítulo nos referiremos a él de nuevo en el párrafo «Errores sobre el infierno», número 3. Véase también en el c.6, párrafo «Errores sobre el final del estado de peregrinación», número 1, letra b.

[55] «¿Cuánto más hay que entender que este médico nuestro, Dios, queriendo deshacer los vicios de nuestras almas, que ellas habían recogido de la diversidad de pecados y delitos, use curas penales de este tipo, incluso también aplique el suplicio del fuego a los que perdieron la salud del alma? [...] De donde se entiende también que el furor de la venganza de Dios aprovecha a la purificación de las almas. Porque también aquella pena, que se dice que se aplica por el fuego, se entiende que se emplea para auxilio». *De principiis* 2,10,6: PG 11,238s. Sobre cómo entiende Orígenes el fuego del infierno, véase el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno», número 3.

[56] «Así la Escritura, dando cosas convenientes para el vulgo de los lectores, envuelve las cosas tristes sabiamente en oscuridad, a fin de infligir terror a aquellos que no pueden de otra manera ser retraídos de la abundante licencia de pecar. La cual oscuridad, sin embargo, no es tal que aquel que haya considerado diligentemente no entienda con facilidad para qué fin han de ser atormentados los hombres malos con molestias y trabajos». *Contra Celsum* 5,15: PG 11,1204.

al pueblo, el cual, de otro modo, no se abstendría de pecar[57]; pero el verdadero sabio cristiano (el «gnóstico») sabe que esas penas, aunque sean terribles y hayan de durar por largo tiempo, se encaminan a sanar y han de tener fin[58].

5. Del influjo que estas ideas de Orígenes ejercieron sobre algunos Padres nos ocuparemos en seguida[59]. En todo caso, la inmensa mayoría de los contemporáneos de Orígenes mantiene fielmente la fe tradicional. San Cipriano rechaza explícitamente la idea de una conversión en el infierno: «La *gehenna* siempre ardiente quemará a los que le son entregados, y una pena voraz con llamas vivaces; ni habrá posibilidad de que los tormentos tengan alguna vez descanso o fin. Las almas con sus cuerpos serán conservadas para infinitos tormentos de dolor. [...] Habrá entonces dolor de la pena sin fruto de penitencia, lloro vacío y petición ineficaz. Creerán tarde en la pena eterna los que no quisieron creer en la vida eterna»[60].

6. Después de haber sido condenada la posición de Orígenes en el Sínodo del año 543[61], hay consentimiento unánime tanto entre los Padres occidentales como entre los orientales (con la única excepción de San Máximo el Confesor)[62]; pero ya antes del Sínodo, la oposición a las ideas origenistas había sido enorme; de esa oposición baste aducir a San Agustín, que rechaza fuertemente la teoría de la «amenaza», arguyendo que las palabras del Señor sobre la vida eterna no deberían tomarse en sentido estricto si las que hablan de suplicio eterno no se toman estrictamente[63]; también en otras ocasiones y pasajes

[57] «Pero las cosas que se podrían decir sobre esto, ni conviene explicarlas a todos, ni el tiempo presente pide que se haga. Más aún, de ninguna manera sería prudente poner por escrito la explicación de estas cosas, bastando a la mayoría saber que los que pecan han de ser castigados. Avanzar ulteriormente no sería útil, ya que hay algunos a los que apenas contiene el miedo del suplicio eterno, para que no se entreguen totalmente a la maldad y a los males que se derivan de ella». *Contra Celsum* 6,26: PG 11,1332.

[58] Véase la segunda parte del texto que hemos transcrito en la nota 56. Cf. también *Contra Celsum* 3,79: PG 11,1024.

[59] En el párrafo «Errores sobre el infierno», número 2, letra a.

[60] *Ad Demetrianum* 24: ML 4,561s.

[61] Véase el párrafo «La doctrina del magisterio eclesiástico sobre el infierno», número 2.

[62] Cf. ALTANER, o.c., p.486.

[63] «Ac primum quaeri oportet atque cognosci, cur Ecclesia ferre nequiverit hominum disputationem, diabolo etiam post maximas ac diuturnissimas poenas purgationem vel indulgentiam pollicentem. Neque enim tot sancti et sacris veteribus ac novis Litteris eruditi, mundationem et regni

de sus obras, San Agustín impugna explícitamente el error de Orígenes de haber negado la eternidad del infierno [64].

Errores sobre el infierno [65]

Los diversos errores sobre el infierno pueden catalogarse según tres direcciones fundamentales.

1. *El condicionalismo:* la pervivencia eterna dependería de una condición, es decir, del estado de justicia del hombre al morir. Los impíos, por el contrario, serían aniquilados o simplemente (y entonces se da total negación de la existencia del infierno) o mediante un infierno temporal.

a) En esta línea se colocaron los gnósticos [66], según los cuales se dará al final, por medio del fuego, la aniquilación de los hombres «hílicos» y de aquellos hombres «psíquicos» que no hayan querido ser salvados por Cristo (en el gnosticismo esta concepción se mezcla con la idea de la destrucción final de la materia, de la cual los impíos no se han liberado).

caelorum beatitudinem post qualiacumque et quantacumque supplicia, qualibuscumque et quantiscumque angelis inviderunt: sed potius viderunt divinam vacuari vel infirmari non posse sententiam, quam se Dominus praenuntiavit in iudicio prolaturum atque dicturum, *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,41). [...] Deinde quale est aeternum supplicium pro igne diuturni temporis existimare, et vitam aeternam credere sine fine, cum Christus eodem ipso loco, in una eademque sententia dixerit utrumque complexus, *Sic ibunt isti in supplicium aeternum; iusti autem, in vitam aeternam?* (ibid., 46)». *De Civitate Dei* 21,23: PL 41,735s.

64 «Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos atque sociandos sanctis Angelis credidit. Sed illum et propter hoc, et propter alia nonnulla [...] non immerito reprobavit Ecclesia». *De Civitate Dei* 21,17: PL 41,731. «Sed sunt huius Origenis alia dogmata, quae catholica Ecclesia omnino non recipit, in quibus nec ipsum falso arguit, nec potest ab eius defensoribus falli: maxime de purgatione et liberatione, ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae. Quis enim catholicus christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam quam dicit purgationem malorum, id est, etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierunt, ipsum etiam postremo diabolum atque angelos eius, quamvis post longissima tempora, purgatos atque liberatos regno Dei lucique restitui...?» *De Haeresibus* 43: PL 42,33s.

65 Para sistematizar los diversos errores sobre el infierno seguimos el esquema de tendencias fundamentales en esta materia que tiene M. RICHARD, *Enfer:* DictTheolCath 5,84-89.

66 Hemos expuesto el sistema gnóstico en el c.3, párrafo «Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos», apartado B, número 1. Cf. también ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit* (Freiburg i. B. 1896) p.209.

b) Hay influjo de esta mentalidad en las *Homilías* pseudoclementinas [67]. De modo parecido está afectado de condicionalismo el apologeta Arnobio (s.IV), el cual pensaba que las almas humanas son mortales por su naturaleza; recibirían la inmortalidad por gracia de Cristo, que sería concedida a solos los justos [68]; por esto, después de la muerte primera, que es la separación del alma y del cuerpo, se seguiría la muerte segunda para los impíos, la cual sería una verdadera aniquilación; tal aniquilación sería producida por el fuego después de un tiempo muy prolongado de tormento [69].

c) En el siglo XIX el condicionalismo era defendido por algunos teólogos protestantes liberales [70].

d) En nuestros días se da el condicionalismo en algunas sectas adventistas y en los testigos de Jehová: según la «Advent Christian Church», los impíos resucitarán al final del reino milenarista para recibir la sentencia de aniquilación (no de condenación); por el contrario, según la «Life and Advent Union», los impíos serían aniquilados para toda la eternidad ya en el

67 «Los que no se conducen por la penitencia recibirán fin por el suplicio del fuego, aunque en todas las demás cosas sean santísimos; pero, como he dicho, vejados en gran manera por el fuego eterno, se extinguirán tras cierto tiempo. No pueden ya ser sempiternos después de haberse comportado impíamente con respecto al eterno y solo Dios». *Homilia* 3,6: MG 2,116. Sobre la doctrina de estas *Homilías*, cf. ATZBERGER, o.c., p.185-191. La forma actual de las *Homilías* es, según parece, del siglo IV; pero el escrito ebionita, que constituiría la base de ellas, debe de ser de la segunda mitad del siglo II; cf. ALTANER, o.c., p.84.

68 Cf. ALTANER, o.c., p.163.

69 Arnobio escribe: «Non est tamen absone suspicatus [Platón] iaci eas in flumina torrentia flammarum globis et coenosis voraginibus tetra. Iaciuntur enim, et ad nihilum redactae, interictionis perpetuae frustratione vanescunt. Sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint, Deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se minas, atque indulgentias applicarint. Et ut quod ignotum est pateat, haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens. Nam illa, quae sub oculis cernitur, animarum est a corporibus diiugatio, non finis abolitionis extremus. Haec, inquam, est mors vera, cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumuntur igni ferro [fero?], in quem illas iacient quidam crudeliter saevi [daemones], et ante Christum ignoti, et ab solo sciente detecti». *Adversus gentes* 2,14: ML 5,832. Sobre la doctrina de Arnobio, cf. ATZBERGER, o.c., p.573-582.

70 Algunos nombres se pueden ver citados por M. RICHARD, *Enfer:* DictTheolCath 5,85s; J. LOOSEN, *Apokatastasis:* LexTheolKirch 1,710. En tiempos de la Reforma habían enseñado un condicionalismo semejante los socinianos; cf. L. CRISTIANI, *Socinianisme:* DictTheolCath 14,2332.

momento de su muerte [71]. Según los testigos de Jehová habrá un milenio en el que todos resucitarán para ser sometidos a una prueba última y definitiva; casi todos la superarán positivamente; el pequeño grupo de endurecidos e inconvertibles será entregado a la aniquilación natural (la aniquilación es considerada natural, porque la inmortalidad es, según ellos, pura gracia, incluso en lo referente al alma) [72]. En realidad, en la doctrina de estas sectas, el infierno simplemente no existe; niegan, por tanto, no sólo la eternidad del infierno, sino el mismo infierno.

2. *El universalismo:* es la tendencia a afirmar que todos se salvarán, porque el infierno o es temporal y tiene sentido purificatorio, o simplemente no existe [73]; el término técnico con que se designa esta doctrina es el de «apokatástasis».

a) Unos pocos Padres, por influjo de Orígenes (cuyo sistema, sin embargo, no debe ser calificado de «universalismo», sino de «aterminismo»), afirmaron la «apokatástasis»: así Dídimo de Alejandría [74] y San Gregorio de Nisa [75] conciben el infierno como una pena purificatoria, por la que todos serán conducidos a la salvación; San Jerónimo, que en un cierto tiempo defendió esta opinión, la atacó después muy fuertemente [76].

b) Los albigenses [77] eran universalistas no porque concibieran el infierno como purificatorio, sino porque negaban la existencia del infierno mismo, ya que, según ellos, la purificación de las almas se continuará por encarnaciones sucesivas, mientras sean necesarias, hasta que se consiga la purificación y salvación de todas.

c) En tiempos de la Reforma, la «apokatástasis» es defendida por algunos anabaptistas [78]. En el siglo XIX la mantienen no pocos de los grandes teólogos protestantes liberales (Schleiermacher contribuyó mucho a que la idea se difundiera) [79]. En nuestros días la ha defendido W. Michaelis, mientras K. Barth opina que no se puede excluir su posibilidad [80].

3. *El aterminismo:* es el sistema de Orígenes [81], y debe ser denominado así en cuanto que concibe la «apokatástasis» no como un término, sino como un nuevo comienzo. Niega la eternidad del infierno, y lo concibe como purificación y paso a la salvación (el paso se realiza por una conversión personal del condenado); pero difiere del universalismo, porque, según Orígenes, después de la «apokatástasis» hay nuevas separaciones de Dios y, con ellas, el comienzo de un nuevo ciclo. El ciclo de separación, purificación y «apokatástasis» se repetiría eternamente.

[71] Cf. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* 7.ª ed. (Paderborn 1957) p.850.

[72] Cf. ALGERMISSEN, o.c., p.856s.

[73] Sobre la tendencia a afirmar que el infierno existe, pero que nadie se condena de hecho; es decir, la tendencia a considerar el infierno como una hipótesis, pero no como una realidad existencial, véase más adelante «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno», número 1.

[74] Cf. G. BARDY, *Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer: L'enfer* p.231s.

[75] Cf. BARDY, a.c.: *L'enfer* p.232s.

[76] Cf. BARDY, a.c.: *L'enfer* p.234s. Sobre la posición que tenía el Ambrosiaster, cf. ibid., p.233s.

[77] Hemos expuesto su sistema en el c.3, párrafo «Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos», apartado B, número 3.

[78] Cf. J. LOOSEN, *Apokatastasis:* LexTheolKirch 1,710.

[79] Ibid. Según Loosen, Ritschl dudaba de la cuestión. RICHARD *(Enfer:* DictTheolCath 5,88), sin embargo, le atribuye gran importancia en la difusión de la idea.

[80] Cf. K. ADAM, *Zum Problem der Apokatastasis:* TheolQuart 131 (1951) 129-138. Los autores protestantes que hemos citado no deben hacernos olvidar que los reformadores conservaron la idea del infierno en toda su seriedad (prescindamos ahora de la cuestión de la materialidad del fuego del infierno, negada por Calvino). Contra la indulgencia manifestada por K. Barth hacia la idea de «apokatástasis», reaccionó fuertemente E. Brunner (cf. K. ADAM, a.c., p.130); véase también cuanto escribe WINKLHOFER *(Das Kommen seines Reiches* p.315) sobre P. Althaus, el cual rechaza totalmente la «apokatástasis» «und hält den vollen furchtbaren Ernst der Höllenstrafe aufrecht», y también sobre el libro editado por F. SCHAUER, *Was ist es um die Hölle?* (Stuttgart 1956), en el que se recogen los documentos de una interesante controversia que tuvo lugar en Noruega: el profesor O. Hallesbys, en una conferencia tenida por radio, había hablado del infierno como de un estado de pena eterna y de tormentos gravísimos; fue atacado por el obispo protestante K. Schjelderup, el cual, aunque defendía la eternidad, interpretaba el fuego y los tormentos como amenazas pedagógicas; Hallesbys replicó insistiendo en el sentido dogmático de su exposición (no se trataba de una mera predicación «edificante»); hubo una viva controversia en la que tomaron parte los obispos protestantes noruegos; casi todos ellos toman posición a favor del profesor Hallesbys, cuya doctrina consideran conforme con la doctrina de la *Confesión de Ausburgo* y con los antiguos *Símbolos de la fe* cristiana.

[81] Para su sistema, véase lo que hemos escrito en el c.4, párrafo «Errores históricos sobre la visión de Dios», número 2. Hablamos de él, de nuevo, en el c.6, párrafo «Errores sobre el final del estado de peregrinación», número 1, letra b.

La doctrina del magisterio eclesiástico sobre el infierno

El magisterio de la Iglesia proclama e insiste en los puntos que hemos señalado ya al exponer «La doctrina del Nuevo Testamento sobre el infierno». En concreto, el magisterio define la existencia de un estado [82] que corresponde en el más allá a los que mueren en estado de pecado mortal y enemistad con Dios, habiendo perdido la gracia santificante por un acto personal [83]; con respecto a ese estado, el magisterio habla de dos elementos distintos de pena en el infierno: la privación de la visión de Dios, que se concibe como dolorosa [84], y otro elemento que designa con la expresión neotestamentaria «fuego»; el primero, en lenguaje teológico, se llama pena de daño, y el segundo, pena de sentido; ambos elementos (y con ellos el infierno mismo) son eternos.

[82] Tomamos el infierno no como un lugar, sino como un estado. Al menos después de la resurrección, el infierno deberá ser un lugar; los hombres resucitados tendrán cuerpo y, por tanto, estarán en algún sitio. Como es obvio, prescindimos de la cuestión de si los espíritus pueden no estar en lugar alguno.

[83] El estado de aquellos que mueren con solo el pecado original es descrito en los documentos del magisterio eclesiástico como verdadera condenación: cf. DENZ. 102[4] (224); 464 (858); 493a (926); 693 (1306); la pena que corresponde a esa condenación es explicada por Inocencio III: DENZ. 410 (780). Al hablar del infierno en este capítulo, no nos referimos a este tipo de condenación, sino a la que es inducida por un pecado personal grave. Los documentos que citamos en esta nota suponen que si alguien muere con solo el pecado original se condena *en el sentido indicado* (limbo). No discutimos ahora del valor de las diversas hipótesis según las cuales se suprime el limbo, suponiendo, de un modo o de otro, que nadie muere con solo el pecado original. Véase lo que hemos escrito en el c.3 nota 149.

[84] La privación de la visión de Dios, en cuanto tal, es de orden ontológico, pero evidentemente tiene repercusión en el orden psicológico en cuanto que produce en el condenado, consciente del bien de que se ve privado, aflicción, y aflicción suprema, en cuanto que sabe que el bien del que se ve privado es el Bien sumo. Nótese que el limbo hoy se concibe como pérdida de la visión de Dios, pero sin la repercusión psicológica, que es la máxima pena del infierno; más aún, con la felicidad natural, que se habría dado en el estado de naturaleza pura (la evolución histórica en el modo de concebir el limbo y su pena está brevemente descrita por P. GUMPEL, *Limbus*: LexTheolKirch 6,1057). En el modo actual de concebir el limbo es necesario suponer algo que impida la repercusión psicológica dolorosa de la privación de la visión de Dios (suponer, p.ej., que los niños en el limbo no son conscientes del hecho de la elevación al orden sobrenatural, y que así se encontrarían psicológicamente como se hubieran encontrado los hombres en el estado de naturaleza pura). Hacemos estas observaciones sólo para que se entienda mejor el sentido de la pena de daño en el infierno (oponiéndola a la mera privación, sin el dolor que se sigue de ella); no es, evidentemente, nuestra intención discutir aquí el valor teológico de la concepción misma del limbo.

1. El Símbolo «Quicumque» afirma la existencia y la eternidad del infierno al profesar la eternidad de la pena de sentido: «y los que hicieron el bien, irán a la vida eterna; los que hicieron el mal, irán *al fuego eterno*. Esta es la fe católica: a no ser que uno la crea fiel y firmemente, no podrá salvarse» (DENZ. 40 [76]).

2. La idea de «apokatástasis», juntamente con otros errores de Orígenes, fue condenada en el Sínodo «endemousa» (tenido en Constantinopla el año 543 y aprobado por el papa Vigilio) [85]: «Si alguno dice o mantiene que el suplicio de los demonios y de los hombres impíos es temporal, y que tendrá fin después de algún tiempo, o que hay [habrá] restitución y reintegración (ἀποκατάστασιν) de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (DENZ. 211 [411]). Adviértase que la fórmula contiene una afirmación directa de la eternidad del infierno.

3. La principal definición de la eternidad del infierno tuvo lugar en el Concilio IV de Letrán, presidido por Inocencio III. En su *Profesión de fe* se dice: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos, que ahora tienen, para que reciban según sus obras, ya hayan sido buenas o malas, los unos con el diablo pena perpetua, y los otros con Cristo gloria sempiterna» (DENZ. 429 [801]). La partícula final «ut» («para que reciban...») define el fin a que se ordena la resurrección, pero, en cuanto tal, no hace que la cláusula que depende de ella quede afirmada sólo indirectamente («in obliquo», según la terminología técnica). La naturaleza de la pena («pena perpetua») no es explicada ulteriormente.

4. Tanto en el Concilio II de Lyón (DENZ. 464 [858]) como en el Concilio de Florencia (DENZ. 693 [1306]) se utiliza la fórmula: «Mas las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual o con sólo el original, descienden en seguida al infierno, para ser castigadas, sin embargo, con penas desiguales» [86]. La fórmula parece que debe ser entendida según la ex-

[85] «Isti canones approbati sunt postea ab omnibus Episcopis Orientalibus et a Romano Pontifice Vigilio: quae approbatio eis singularem valorem tribuit, cum practice exprimat fidem totius Ecclesiae in illo momento». ALFARO, p.48.

[86] Traducimos la fórmula del Concilio de Florencia; las diferencias con

plicación que ya había dado Inocencio III: «La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios, mas la pena del pecado actual es el tormento de la gehenna perpetua» (DENZ. 410 [780]). Si se entiende así, el plural «penas» aludiría, para el caso del infierno en sentido estricto, a otra pena, además de la pena de daño, es decir, a la pena de sentido.

5. En la constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, se define «que, según común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en pecado mortal actual en seguida después de su muerte descienden a los infiernos, donde son atormentadas con penas infernales» (DENZ. 531 [1002]). Teniendo en cuenta que en esta misma constitución se ha definido poco antes la visión beatífica como propia y característica de los justos (cf. DENZ. 530 [1000]), es cierto que en la fórmula «con penas infernales» se incluye la carencia de la visión de Dios; pero estando la fórmula en plural, debe incluir alguna otra realidad distinta (pena de sentido).

6. En el Concilio Vaticano II [87], en la constitución dogmática *Lumen gentium*, c.7 n.48, se enseña la necesidad de una constante vigilancia, para que «no como a siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26) se nos mande apartarnos al fuego eterno (cf. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 22,13 y 25,30)». La intención por la que estas palabras fueron introducidas en el texto fue la de afirmar «la pena eterna del infierno» [88]. Poco después, en el mismo número, se citan las palabras del evangelio de San Juan 5,29; estas palabras, en las que se habla de «la resurrección de vida» y de «la resurrección de condenación», se conciben como complemento de las otras palabras referentes al infierno que acabamos de copiar [89].

la fórmula del Concilio II de Lyón son meramente gramaticales. Cf. también la epístola *Nequaquam sine dolore*, de Juan XXII (DENZ. 493a [926]), donde, sin embargo, se hace además alusión a la diversidad de sitios.

[87] Véase en el c.1 el párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 7.

[88] «Introducta sunt in textum verba Domini nostri circa poenam aeternam inferni, sicut explicite a multis Patribus petitum est (E /2639 2675 2676 et 11 alii, E /2682 2695 2716 2720)». *Textus emendatus Capitis VII Schematis Constitutionis de Ecclesia, Relatio de n.48* p.181 lin.22 (Romae 1964) p.13.

[89] «Ratione habita praecedentis emendationis, ob internam logicam expositionis et ut amplius desideriis Patrum satisfieret, introducta sunt verba

7. En la *Profesión de fe* de Pablo VI se dice, hablando de Cristo: «Subió al cielo, de donde ha de volver para juzgar a vivos y muertos, a cada uno según sus méritos: los que respondieron al amor y piedad de Dios, irán a la vida eterna, pero los que los rechazaron hasta el final, serán destinados al fuego que nunca cesará» [90]. Se afirma, por tanto, la eternidad del infierno a través de la afirmación de la eternidad de la pena de sentido.

En resumen:

a) Está definida la existencia y la eternidad del infierno (Concilio IV de Letrán).

b) Es también de fe la existencia y eternidad de la pena de sentido (Símbolo «Quicumque»).

c) Es de fe que los condenados padecen pena de daño (constitución *Benedictus Deus*, en la que la visión de Dios aparece como elemento esencial constitutivo del estado de los bienaventurados); teniendo en cuenta que el infierno es eterno (Concilio IV de Letrán) y que la visión de Dios suprimiría el infierno, hay que decir que está implícitamente definido que la pena de daño es también eterna.

d) Aunque no existe una definición explícita sobre ello, hay que afirmar, por el modo de hablar de los documentos y por el mismo magisterio ordinario, que así se ha expresado durante tantos siglos, que es de fe que la pena de daño y la pena de sentido son realmente distintas, es decir, que no se puede reducir la pena de sentido a la mera aflicción psicológica que provendría de la privación de la visión de Dios [91].

de resurrectione vitae vel iudicii (E /2788 2838 cum 13 aliis)». Ibid., *Relatio de n.48* p.181 lin.26 (Romae 1964) p.13.

[90] «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.1 col.3.

[91] Incluso mirando meramente la doctrina del Nuevo Testamento y desde un punto de vista exegético, no se ve que las dos penas se puedan reducir a una, teniendo en cuenta que son tratadas en la Escritura como temas distintos y separados. Atendiendo al magisterio es imposible intentar negar la distinción real de las penas. En este sentido, Rondet, después de hablar de la pena de daño, no sólo como privación de la visión de Dios, sino como pena que incluye también el tormento que se deriva de la privación, cuando empieza a tratar de la pena de sentido, concibiéndola como distinta de la pena de daño, escribe con toda razón: «L'existence de la *peine du sens* est aussi certaine que celle de la peine du dam». *Les peines de l'enfer:* NouvRevTheol 67 (1940) 404.

Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno

1. *El infierno como realidad existencial.*

Aparece hoy, a veces, queriendo, sin embargo, salvaguardar la verdad dogmática de la existencia del infierno, la tendencia a pensar en él como en una hipótesis más que como en una realidad existencial. No se quiere negar la existencia del infierno, pero se manifiesta la inclinación a pensar que no hay condenados de hecho [92].

En esta tendencia llama la atención su semejanza con la teoría «minatoria» de Orígenes. Los textos neotestamentarios que hablan del infierno serían paternas amenazas que no se realizarán. Incluso si se reflexiona (prescindamos de que Orígenes extendía la «apokatástasis» a los mismos demonios), la nueva forma es más radical que la origenista; al fin y al cabo, Orígenes admitía la existencia de condenados, aunque luego limitara la condenación en la línea de temporalidad; ahora es la misma existencia de condenados lo que se pone en litigio. Naturalmente, esta semejanza con la posición origenista no hace especialmente recomendable a la nueva tendencia si se recuerda la fuerte reacción patrística contra la propuesta de Orígenes de interpretar los textos como amenazas.

Hemos expuesto anteriormente [93] cómo en el Concilio Vaticano II, respondiendo a la propuesta de una enmienda en la que se pedía que se afirmara que había condenados de hecho, la Comisión teológica juzgó que no era necesario introducirla, ya que los textos evangélicos que se citan en el mismo Concilio tienen forma gramatical futura [94]; no se trata de verbos en forma hipotética o condicional, sino futura: irán, supone que alguien irá.

Puede preguntarse qué valor tienen estas respuestas de la

[92] Es la tendencia descrita en un «Modo» propuesto en el Concilio Vaticano II, precisamente para cerrarle el paso: «Unus Pater vult aliquam sententiam introduci ex qua appareat *reprobos de facto haberi* (ne damnatio ut mera hypotesis maneat)». *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia, Modi VI* c.7 n.40 p.10.

[93] Véase en el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 7.

[94] «Ceterum in n.48 Schematis citantur verba evangelica quibus Dominus ipse in forma grammaticaliter futura de reprobis loquitur» *(Modi VI* c.7 n.40 p.10).

Comisión teológica en el Concilio. Habiendo sido elaboradas por un número reducido de Padres y peritos, ¿representan algo más que su opinión personal?

Pensamos que hay que responder, sin duda alguna, que sí: las explicaciones de las Comisiones constituyen la interpretación oficial del texto. Son así presupuesto de las votaciones. Todo padre conciliar disconforme con el texto *así interpretado* debe votar simplemente: «non placet»; pues lo que se trata de aprobar o no en un concilio es siempre un texto al que previamente se le ha dado una interpretación oficial [95]. En nuestro caso, por tanto, nos encontramos con una interpretación oficial del sentido con que se introducen en el texto de la constitución dogmática *Lumen gentium* las citas de pasajes evangélicos gramaticalmente en futuro; y, en otras palabras, de cómo entiende el texto conciliar esos pasajes.

Se sugiere a veces que una afirmación de que hay condenados de hecho no pertenece a la potestad del magisterio de la Iglesia, que ésta ha recibido en la línea de salvación y no de condenación [96]. Pero, tomada esta afirmación, consecuentemente habría que concluir que la Iglesia no habría podido haber definido nada sobre el infierno (ni siquiera como hipótesis), ya que, aun como hipótesis, no está en la línea de salvación [97]. Ninguna enseñanza oficial del magisterio hubiera podido existir sobre estas materias, lo que evidentemente no ha sucedido históricamente.

Distingamos dos cuestiones diferentes. Una cosa es que la Iglesia no pueda hacer una especie de canonización al revés, declarando que tal hombre concreto se ha condenado de hecho

[95] Todo el moderno método positivo de investigación de textos conciliares, acudiendo a las Actas, se apoya en el presupuesto de que el sentido del texto definitivo es el de las explicaciones oficiales previas.

[96] En otros términos ha propuesto esta cuestión H. U. von Balthasar al rechazar una concepción del acto de fe «der indifferent Heils- wie Unheilswahrheiten umfasst». *Eschatologie:* Fragen der Theologie heute (2.ª ed.) p.412s.

[97] H. U. von Balthasar rechaza que sea posible un acto de fe que no pueda «die Liebe und Hoffnung und das Vertrauen miteinschliessen» (ibid., p.413) (allí mismo cita con disconformidad unas palabras de San Agustín, *Enchiridion* 8: PL 40,234); pero el infierno, aun como hipótesis, es objeto de fe y no es objeto de esperanza; claro que existe esperanza de no ir al infierno, pero ella no se deriva de la fe en el infierno, sino de la fe en la vida eterna; la esperanza es deseo confiado y dice relación a su término positivo, no a su término negativo.

(la infalibilidad en canonizar tiene unos fundamentos que no pueden aplicarse en línea de condenación), y otra cuestión es si puede declarar el sentido real existencial de unas formulaciones, gramaticalmente futuras, de la Escritura.

2. *Eternidad del infierno y endurecimiento de los condenados.*

No se puede negar el endurecimiento de los condenados sin negar simultáneamente la eternidad del infierno. El endurecimiento de los condenados significa, en primer lugar, que los condenados no se pueden convertir a Dios con actos sobrenaturales. Evidentemente, si un condenado se convirtiese a Dios con actos sobrenaturales, se justificaría y el infierno dejaría de ser eterno para él (un justificado no puede estar en el infierno).

Pero el endurecimiento excluye ulteriormente una conversión de los condenados realizada por actos naturales. Aunque los actos naturales no tengan valor positivo en el orden de la salvación sobrenatural, sería muy duro decir que Dios no escucha eternamente a un hombre que, aunque sea con actos naturales, clama a El.

Hay, por tanto, relación estrecha entre endurecimiento de los condenados y eternidad del infierno. Los dos modos, como en esa relación puede concebirse, los explicaremos en seguida [98].

3. *El fuego del infierno.*

Orígenes, que hablaba frecuentemente del fuego refiriéndose al infierno [99], lo explicaba, de modo metafórico, como el remordimiento ardiente que surge en las almas de los condenados [100]. Fueron poquísimos los que le siguieron en

[98] Reflexión teológica número 4.

[99] Véanse, p.ej., las palabras de Orígenes que hemos transcrito en la nota 55.

[100] «Así, habiendo el alma congregado en sí una multitud de malas obras y abundancia de pecados, en el tiempo oportuno toda aquella reunión de cosas malas hierve para el suplicio y se inflama para las penas; cuando la mente misma o la conciencia, recordando, por virtud divina, todas aquellas cosas de las que, al pecar, había impreso en sí misma ciertas señales y formas, y cada una de las cosas que había hecho fea y torpemente o había cometido también impíamente, verá expuesta ante sus ojos una historia de sus crímenes; entonces la conciencia misma es agitada y punzada por sus propios aguijones y se hace acusadora y testigo de sí misma. [...] Y para que no te parezca bastante difícil el entender esto, se pueden considerar estos vicios de pasiones, que suelen suceder a las almas, es decir, cuando el alma o se quema con llamas de amor o de celo, o es atormentada con los fuegos de la envidia, o cuando es agitada por la ira, o consumida por la inmensidad de la locura o la tristeza, cómo entonces algunos, teniendo como insoportables los excesos de sus males, tuvieron por más tolerable morir que padecer estos tormentos». *De principiis* 2,10,4s: PG 11,237.

esto [101], de modo que la posición opuesta a Orígenes en esta materia debe ser considerada común y cierta incluso en nuestros días [102].

A esta oposición contribuyeron no sólo razones exegéticas (el fuego en el Nuevo Testamento es una realidad que preexiste al condenado y a la que el condenado es enviado) [103], o el hecho de que ya en la época patrística se dieran soluciones especulativas suficientes para explicar la posibilidad de que un fuego material (en ningún caso se concebía unívocamente con el fuego terrestre) actuara sobre espíritus (demonios o almas humanas antes de la resurrección) [104].

Desde un punto de vista teológico, pensamos que tenía mucha mayor importancia el peligro que introducía la posición de Orígenes de no conservar suficientemente la distinción real entre la pena de daño y la pena de sentido. Esta distinción es

[101] Hasta el siglo XI quizás sólo le sigue Teofilacto; no hay certeza de otros Padres, a los que, a veces, se cita como si hubieran defendido el fuego metafórico; cf. A. MICHEL, *Feu de l'enfer:* DictTheolCath 5,2199-2212.

[102] Esto se deduce, sin duda, de la historia del problema que hace MICHEL, a.c.: DictTheolCath 5,2208-2216. Las pocas excepciones que aparecen allí en la línea de afirmar que el fuego es metafórico no suprimen el consenso moralmente unánime.

[103] Las razones para una argumentación bíblica en favor del fuego entendido en sentido propio pueden verse en LENNERZ, p.66s; responde a las dificultades que suelen proponerse en p.67s.

[104] Además de la respuesta general de San Agustín, que apela al misterio («Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi...?» *De Civitate Dei* 21,10,1: PL 41,724), ya San Gregorio Magno propuso las dos explicaciones que después se hicieron clásicas entre los teólogos (el fuego puede atormentar las almas o por influjo físico—como el alma, cuando está unida al cuerpo, percibe dolorosamente las vibraciones de los nervios de su propio cuerpo, también podría percibir, separada del cuerpo, pero unida al fuego, las vibraciones de éste—o por influjo psíquico—en cuanto que, teniendo conciencia de un contacto con el fuego, sentiría angustia de ello—): «Teneri autem spiritum per ignem dicimus, ut in tormento ignis sit videndo atque sentiendo. Ignem namque eo ipso patitur, quo videt; et quia concremari se aspicit, concrematur. Sicque fit ut res corporea incorpoream exurat, dum ex igne visibili ardor ac dolor invisibilis trahitur, ut per ignem corporeum mens incorporea etiam incorporea flamma crucietur. Quamvis colligere ex dictis evangelicis possumus quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur». *Dialogorum* l.4,29: PL 77,368.

dogmática [105]. Pero en la posición de Orígenes la pena de sentido es concebida fácilmente como repercusión psicológica derivada de la privación de la visión de Dios [106].

Hasta ahora todos los teólogos concebían el fuego como real, aunque no de la misma naturaleza que el fuego terrestre. Recientemente se ha propuesto una nueva posición, que ciertamente intenta conservar la distinción real entre pena de daño y pena de sentido; esta última, por tanto, debe proceder de una causa diversa de la privación de la visión de Dios; se insinúa la posibilidad de que tal pena sea el dolor psicológico que el hombre experimenta al percibir la oposición que él, como enemigo de Dios, adquiere con respecto a toda la creación; toda la creación ejercería un influjo doloroso sobre el condenado, realizado a través de la percepción psicológica que el hombre tiene de su situación [107]. Esta teoría retiene un elemento dogmático de suma importancia, que, por el contrario, se ponía en peligro en la posición de Orígenes: la distinción real de las dos penas. Creería, sin embargo, que no se puede dar un juicio de esta nueva posición sin encuadrarla y considerarla dentro de una perspectiva más amplia.

4. *Los dos modos de concebir el infierno en la teología católica actual.*

En realidad, tanto el modo de explicar la relación existente entre endurecimiento de los condenados y eternidad del infierno, como el juicio que deba darse de la nueva posición sobre el fuego del infierno, depende del modo como se conciba el infierno mismo. Las concepciones posibles son dos:

a) Dios ofrece su amistad sobrenatural al hombre, que puede rechazarla libremente. El ofrecimiento de su amistad es un don de Dios, sumamente gratuito, que Dios ofrece libremente. De la misma manera que Dios no estaba obligado a ofrecer este don, tampoco lo está a mantener su ofrecimiento eternamente (incluso rechazado una y otra vez). De hecho, Dios ha determinado un límite, después del cual no ofrece ya su amistad: la muerte. Después de la muerte, el hombre que ha rechazado la amistad de Dios en su vida no es admitido ya a ella. Por esta conciencia de no admisión, el hombre experimenta la pena de daño. Pero porque sabe que Dios no le ofrece ya ulteriormente su amistad, entiende la inutilidad de cualquier conato de conversión; de esta conciencia de inutilidad surge el odio y el endurecimiento. Dios castiga además al hombre con un elemento material (el fuego), lo cual se explica más congruentemente si se advierte que el pecado no es sólo separación de Dios, sino entrega a las creaturas («aversio a Deo et conversio ad creaturas»). Congruentemente se explica también que no sólo la pena de daño, sino también esta pena de sentido dure eternamente, ya que el pecado, por la persona que es ofendida en él, aunque no por la perversidad del pecador (que siempre es limitada), tiene un aspecto infinito en su malicia [108].

b) La libertad de un espíritu puro es tal que su voluntad en una decisión hecha libremente permanece eternamente fija. El hombre después de la muerte, *el alma separada*, por una ley psicológica totalmente natural, queda fija en la posición a favor o en contra de Dios que tenía en el momento de la muerte. El endurecimiento es un fenómeno psicológico natural para el hombre que muere en estado de pecado mortal (no una consecuencia del eterno rechazo de Dios). Dios rechaza eternamente al hombre consecuentemente a que el hombre está eternamente cerrado. La pena de sentido es también una consecuencia de esta «cerrazón» egoística del hombre cuando se proyecta a sí mismo sobre el universo que lo rodea; por el pecado, el hombre había querido ser centro del universo, mientras que

[105] Véase, en este mismo capítulo, el párrafo «La doctrina del magisterio eclesiástico sobre el infierno», el resumen final, letra d.

[106] Entre los seguidores de Orígenes en este punto, quizás sea Catarino quien fue más lejos en esta línea; él afirmó formalmente que el fuego significa el dolor que procede de la privación de la visión de Dios; cf. MICHEL, *Feu de l'enfer:* DictTheolCath 5,2213s.

[107] «Es bleibt aber auch die Möglichkeit, anzunehmen, dass dieses Feuer nur ein Bild für ein zusätzliches Strafleiden überhaupt ist, dessen Natur wir nicht näher zu bestimmen vermögen, etwa für das Leiden, das dem Gottentfremdeten aus der Begegnung mit der ihm radikal fremd gewordenen Gottesschöpfung erwächst». A. WINKLHOFER, *Eschatologie:* en H. FRIES, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* t.1 (München 1962) p.332s.

[108] Esta concepción es seguida por muchos teólogos; se puede ver, p.ej., en PREMM, p.656. Nótese, además, para mejor comprensión de la teoría, que, supuestas iguales condiciones de malicia psicológica, mayor es la ofensa cuanto mayor es la dignidad de la persona ofendida; en el caso del pecado, esa persona es Dios (de dignidad infinita). Por otra parte, en los sufrimientos del condenado sólo un aspecto (la duración) es infinito, no la intensidad (ninguna creatura tiene capacidad de una intensidad infinita de dolor).

en su condenación se ve en el universo no sólo no como centro, sino aislado y solitario en su terrible egoísmo [109].

No puede dudarse de que la ventaja principal de esta segunda manera de concebir el infierno radica en que lo hace más aceptable a la mentalidad del hombre actual. Pero, como es obvio, esta categoría de mayor aceptabilidad no es por sí sola decisiva en una cuestión teológica muy compleja. Por otra parte, hay que confesar que esta teoría contiene ciertas afirmaciones que no se demuestran claramente [110].

A nuestro juicio, el punto de mayor importancia en orden a decidir entre el valor de las dos teorías sería realizar una investigación seria (no prejuzgada por sentimientos) sobre el concepto de la justicia de Dios en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y especialmente establecer si tal justicia, según la Revelación, es también vindicativa o no [111].

[109] Esta tendencia es clara en el artículo de H. RONDET, *Les peines de l'enfer:* NouvRevTheol 67 (1940) 397-427.

[110] Las enumeramos sinceramente: ¿Por qué un espíritu puro no puede cambiar una decisión una vez tomada? ¿Por qué el alma separada ratificará de este modo inamovible e irreformable las decisiones que había tomado en su vida terrena de una manera totalmente distinta, es decir, de modo revocable? Para evitar esta dificultad se recurre a veces a la teoría de que en el mismo momento de la muerte (en el último instante de su vida) el hombre toma una decisión última, hecha ya al modo angélico; la teoría lleva a ulteriores cuestiones, de las que nos ocupamos en el c.6, párrafo «La teoría de la decisión final en el momento de la muerte».

[111] Sólo para el Antiguo Testamento baste remitir a F. NÖTSCHER, *Gerechtigkeit:* BibTheolWört 1,453-461, donde se encontrará una amplia bibliografía.

PARTE TERCERA

LA ESCATOLOGIA INTERMEDIA

CAPÍTULO VI

TEOLOGIA DE LA MUERTE [1]

Hemos caracterizado—especialmente en el c.2—a la escatología católica como una escatología de doble fase: una escatología de síntesis, que, no admitiendo la oposición de «inmortalidad del alma o resurrección de los muertos» [2], además de la idea de resurrección final, afirma la supervivencia del elemento espiritual del hombre entre la muerte y la resurrección. Por ello era necesario, después de haber estudiado la escatología final, dedicar la última parte de nuestra obra, aunque sea más brevemente (los temas mayores han sido ya estudiados en conexión con la resurrección en los capítulos 3 al 5), a la escatología intermedia. A ella llegamos por la muerte; un estudio teológico de la muerte, como tránsito a la escatología intermedia, debe ser el primer paso de esta última parte.

La muerte en la Sagrada Escritura

En breve síntesis recogemos las principales ideas que pueden hacernos comprender cómo concibe la Sagrada Escritura ese fenómeno humano que es la muerte.

1. El sentimiento natural de miedo ante la muerte no es algo de lo que el hombre deba avergonzarse. En la muerte el hombre experimenta su más honda soledad. Cristo mismo tuvo experiencia de ese sentimiento, del que son suprema expresión estas palabras suyas en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34).

[1] Cf. ALFARO, p.89-103; 117-132; BRINKTRINE, p.13-26; CAMILLERI, p.15-38; DIEKAMP-JÜSSEN, p.407-410; H.-M. FÉRET, *La mort dans la tradition biblique:* Le mystère de la mort et sa célébration p.15-133; GLEASON, p.43-77; J. HILD, *La mort, mystère chrétien:* Le mystère de la mort et sa célébration p.210-249; LENNERZ, p.107-114; I. LEPP, *La mort et ses mystères* (París 1966); MICHEL, p.9-43; POHLE-GIERENS, p.649-656; PREMM, p.533-547; A.-M. ROGUET, *La prédication de la mort:* Le mystère de la mort et sa célébration p.349-360; SAGÜÉS, n.1-26 p.833-848; SCHEEBEN-ATZBERGER, p.808-814; SCHMAUS, p.381-432; H. VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes* (Münster 1957); WINKLHOFER, p.34-63.

[2] Sobre esta oposición véase la introducción al c.2. Aquí la enunciamos aludiendo al título de la conocida obra (por lo demás, moderada dentro de la teología protestante) de Cullmann.

2. La muerte, aunque natural, es, históricamente considerada, consecuencia del pecado. «Por esto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así a todos los hombres alcanzó la muerte, por cuanto todos pecaron» (Rom 5,12).

3. La obra de Cristo es destructiva de la muerte. Paradójicamente, Cristo destruye la muerte con su propia muerte. Esta destrucción de la muerte es, a la vez, destrucción del poder del diablo: «Para aniquilar por su muerte a aquel que tenía el imperio de la muerte, es decir, el diablo, y para liberar a todos aquellos a los que el temor de la muerte tenía en servidumbre toda su vida» (Hebr 2,14s). Un rayo de luz, por tanto, se sobrepone, en la visión cristiana, al sentimiento natural de miedo ante la muerte, aunque éste, como sentimiento natural, siga existiendo.

4. La muerte es desmontar la tienda de campaña, despojarse del vestido, ausentarse del cuerpo; todas estas expresiones son significativas de una realidad que sobrevive, en desnudez del elemento corpóreo, después de la muerte. «Creo justo, empero, mientras permanezco en esta tienda terrena, despertaros con mi recuerdo, sabiendo que muy en breve se va a deshacer mi tienda, según que el mismo Señor nuestro, Jesucristo, me lo manifestó» (2 Pe 1,13s) [3]. San Pablo, en 2 Cor 5,4, utiliza simultáneamente la imagen de la «tienda» y la del «vestido»; mientras que en el v.8 describe la muerte como ausentarse del cuerpo e ir a residir junto al Señor [4].

5. El Nuevo Testamento habla de un determinado modo de morir, que llama «morir en el Señor». «Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor» (Apoc 14,13); quien muere de esa manera, sera exento de la «muerte segunda» (cf. Apoc 2,11) [5].

[3] «L'image est empruntée à la vie nomade: le corps est une tente où l'âme habite (cf. Jn 1,14)». J. CHAINE, *Les Épîtres Catholiques* (París 1939) p.49; allí mismo numerosos testimonios del sentido de la expresión.

[4] Véase en el c.2 el párrafo «El Nuevo Testamento y la escatología intermedia», donde hemos estudiado esta perícopa.

[5] Ya en el mismo texto de Apoc 14,13 se pone el «morir en Cristo» en conexión con las obras que acompañan a los que mueren. Son opciones morales las que hacen que el «morir» sea «morir en Cristo». Del mero concepto de «morir en Cristo» no se deduce, sin embargo, que esa opción haya de ser en el momento mismo de la muerte, ya que la vida toda puede dar sentido a la muerte, como lo ha hecho notar muy justamente Volk (citado por

6. En el bautismo morimos al pecado y somos así consagrados (destinados) a ese modo de morir que es «morir en el Señor»; a él llegaremos si caminamos «en novedad de vida» (cf. Rom 6,3-11).

7. De la misma manera que el bautismo es consagración a la muerte, a veces en el Nuevo Testamento se llama a la muerte «bautismo»; así, p.ej., en Mc 10,38. Como el bautismo nos hace morir al pecado y resucitar a una nueva vida, así también la muerte en el Señor es un paso en que, muriendo a la vida terrena, se llega a la vida eterna. Sólo a la «muerte en el Señor» puede, por tanto, dársele el nombre de «bautismo».

8. La vida cristiana, como preparación a la «muerte en el Señor», tiene que ser una muerte continua; sólo así la vida de Jesús (que fue pasión) se manifiesta en nosotros: «Siempre llevando por doquiera en nuestro cuerpo el estado de muerte de Jesús [6], a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Porque siempre nosotros, los que vivimos, somos entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal» (2 Cor 4,10s).

La muerte como final del estado de peregrinación según la Escritura

Por su especial importancia teológica consideramos separadamente el tema de la muerte como final del estado de peregrinación, es decir, del estado durante el cual el hombre puede merecer o desmerecer, decidir a favor o en contra de Dios, dar un sí o un no a la amistad que Dios le ofrece. En la Sagrada Escritura es claro que *de hecho* [7] el hombre no tiene, después

WINKLHOFER, p.56). De «La teoría de la decisión final en el momento de la muerte» nos ocuparemos como reflexión teológica de este capítulo.

[6] Traducimos la palabra νέκρωσις, que la Vulgata traduce «mortificatio», por «estado de muerte»; cf. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1953) p.398, el cual escribe: «Statum morientis Iesu Apostoli in tribulationibus prae se ferunt».

[7] El que así es *de hecho* consta de la Escritura e igualmente—como veremos en seguida—de la doctrina de los Padres y del magisterio eclesiástico. No tocamos aquí si esta imposibilidad se debe a una ley psicológica natural del espíritu humano, que, una vez separado del cuerpo, no podría cambiar las decisiones tomadas en la tierra; así lo piensa SANTO TOMÁS (1 q.64 a.2); entonces no sólo el hombre no podría *de facto* decidir después de la muerte, sino tampoco *de iure*. Nótese que lo único que excluye la doctrina

de su muerte, posibilidad de una nueva decisión. Esta doctrina aparece expresada en dos temas bíblicos distintos.

a) El juicio de Dios sobre el hombre no tiene en cuenta sino la vida terrestre; todo el modo de hablar de la Escritura supone que no hay, después de la muerte, ulterior posibilidad de opción [8].

Así, p.ej., en Mt 25,34-46 se contiene la narración del juicio final y universal; tanto la sentencia de salvación como la de condenación son pronunciadas por el Señor en relación con aquello que el hombre realizó en su vida terrestre (v.35: «Porque tuve hambre, y me disteis de comer...»; v.37: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer...?»; v.40: «En verdad os digo, cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo lo hicisteis»; el esquema es el mismo con respecto a la sentencia de condenación).

Mt 13,37-43 contiene la explicación, dada por el mismo Señor, de la parábola de la cizaña. En el v.41 se habla de cómo los ángeles recogerán de su reino a «todos los que obran la iniquidad»; pero se trata de un obrar la iniquidad en el mundo, pues, como Jesús explica en el v.38, «el campo es el mundo».

Jn 12,25 establece una oposición entre la vida terrestre y la vida futura, de modo que el destino en la vida futura depende del modo de proceder en la vida terrestre; así aparece explícitamente en la segunda parte del versículo, la cual aclara el sentido de las palabras del Señor: «Quien ama su vida, la pierde; y quien aborrece su vida *en este mundo*, la guardará para la vida eterna» [9].

Gran importancia reviste la afirmación de 2 Cor 5,10: «Porque todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba según las cosas que hizo mediante

bíblica (como también la de los Santos Padres o el magisterio de la Iglesia) es la posibilidad de nuevas decisiones *después* de la muerte; la cuestión de «La teoría de la decisión final *en el momento* de la muerte» no es tocada aquí; de ella tratamos como reflexión teológica de este capítulo.

[8] En este primer apartado (letra a) se excluye expresamente la posibilidad de opción nueva en un estado no terrestre (el juicio de Dios siempre se hace en relación con la vida terrestre); la irrepetibilidad de la vida terrestre aparece claramente en los textos que recogemos en el segundo apartado (letra b), en los cuales la muerte aparece como cambio *definitivo* del estado de justos e impíos. Hebr 9,27 afirma explícitamente que la muerte es un acontecimiento irrepetible: «Está determinado que los hombres mueran una sola vez» (ἅπαξ).

[9] Cf. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* (München 1966) p.51-67.

el cuerpo, ya sean buenas, ya sean malas». La expresión griega τὰ διὰ τοῦ σώματος significa exactamente las cosas hechas «a través del cuerpo» o «mediante el cuerpo»; el juicio, por tanto, dice relación a lo hecho en una situación terrestre.

b) La Escritura concibe la muerte como la línea divisoria en la que la situación del justo (que frecuentemente sufre en la tierra) y la situación del impío (que muchas veces triunfa e incluso disfruta de su propia iniquidad) se cambian definitivamente; con ello se excluye la posibilidad de ulteriores cambios y de decisiones que introdujeran tales cambios.

Esta doctrina ha sido expuesta largamente en el libro de la Sabiduría desde el capítulo 2 al 5. En esta vida, los impíos parecen triunfar, y los justos ser despreciados; pero son situaciones meramente aparentes; después de la muerte, los impíos se darán cuenta de su error, aunque ya sin esperanza (Sab 5,6); los justos, por el contrario, estarán siempre con el Señor (Sab 5,16). Toda la intención del autor sagrado—en esta parte del libro—se centra en mostrar el sentido de la muerte, después de la cual no habrá ya cambio alguno [10].

Lc 6,20-26 contiene las bienaventuranzas, a las que sigue una enumeración de imprecaciones. San Lucas subraya en las bienaventuranzas, más que San Mateo, su sentido escatológico (lo mismo hace en su redacción de las imprecaciones): «Los que *ahora* tenéis hambre...; los que *ahora* lloráis...; los que *ahora* estáis saciados...; los que *ahora* reís...». La doctrina es la misma del libro de la Sabiduría: la vida terrestre y la vida futura son presentadas como suertes opuestas y divididas por la muerte.

Esta doctrina general tiene su aplicación concreta en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31), en la que la muerte cambia definitivamente las situaciones respectivas del pobre y el rico.

c) Frente a esta doctrina constante de la Escritura constituye una dificultad clásica 1 Pe 3,18ss: «Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios: muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu; en el cual también a los espíritus que estaban en la prisión, yendo allá, les predicó; a los que un tiempo fueron rebeldes, cuando, en

[10] Sobre este punto, cf. la obra de H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (Münster 1938).

los días de Noé, la longanimidad de Dios estaba aguardando, mientras se construía el arca; entrando en la cual pocos, esto es, ocho almas, se salvaron por medio del agua» [11]. Si, como pensaron Clemente de Alejandría y otros Padres, se tratase aquí de una predicación tenida por Cristo en su bajada a los infiernos, a las almas de los no creyentes, para que se convirtieran y pudieran así salvarse, tendríamos un hecho (aunque quizá excepcional) en contradicción con la doctrina expuesta hasta ahora (la cual excluye posibilidad de decisión después de la muerte).

San Agustín introdujo una interpretación espiritualista de todo el pasaje: Cristo, en su preexistencia eterna, antes de existir en la carne (por ello, se diría «en el espíritu»), predicó a los contemporáneos de Noé, encarcelados en su ignorancia y en las pasiones de sus pecados; tal predicación habría sido realizada por Cristo preexistente, o inmediatamente por sus inspiraciones, o mediatamente por Noé; en todo caso, habría sido una predicación hecha a hombres vivos, mientras vivían, a fin de que se convirtieran durante su vida terrestre; el texto para nada tocaría la hipótesis de una decisión después de la muerte. Pero esta explicación no concuerda con el contexto, en concreto con el versículo, que introduce toda la perícopa, en el cual se habla de la muerte de Cristo y coloca así el hecho de la predicación en un momento temporal muy concreto.

La exégesis hoy común entre los exégetas católicos contiene los puntos siguientes: «1) Cristo en su espíritu, es decir, con el alma separada del cuerpo; 2) en el triduo de su muerte; 3) llevó a los espíritus de los contemporáneos de Noé, incrédulos en un tiempo, pero reducidos a penitencia antes de la muerte; 4) la alegre noticia de la liberación» [12]. Como razones a favor de esta interpretación baste señalar ahora: en el Nuevo Testamento el verbo κηρύσσω se utiliza para significar el anuncio de una buena noticia; las palabras ἀπειθήσασίν ποτε («a los que un tiempo fueron rebeldes»), quizá se podrían traducir mejor

[11] Para la exégesis de esta perícopa, cf. U. Holzmeister, *Commentarius in epistulas Petri et Iudae* vol.1 (Parisiis 1937) p.295-354; P. de Ambroggi, *Le epistole cattoliche* 2.ª ed. (Torino 1949) (reimpresión 1957) p.136-139; A. Charue, *Les Épitres Catholiques:* en L. Pirot, *La Sainte Bible* t.12 (París 1951) p.462-465; W. I. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965).

[12] P. de Ambroggi, o.c., p.137.

diciendo «a los que fueron rebeldes *antes*», lo que quizá insinuaría que no permanecieron rebeldes hasta el final (cf. Mt 24,38: «hasta el día en que entró Noé en el arca»; pero, quizá movidos por la magnitud de los acontecimientos, hicieron finalmente penitencia en su corazón); φυλακή, la prisión en la que estaban aquellos espíritus, no implica necesariamente su condenación o el infierno en sentido teológico; más bien sugiere la idea de «sheol» y corresponde al concepto teológico de seno de Abrahán.

La muerte como final del estado de peregrinación en la doctrina patrística [13]

Ya que, limitando el tema a la consideración de la muerte como final del estado de peregrinación, la doctrina patrística es totalmente uniforme, nos limitaremos a aducir unos cuantos testimonios. Todos coinciden en urgir la necesidad de vivir cristianamente en este breve tiempo que nos es concedido para aceptar la amistad que Dios nos ofrece [14].

La segunda epístola de Clemente [15]: «Mientras estamos en este mundo, hagamos penitencia, de todo corazón, de los pecados que cometimos en la carne, para que seamos salvados por el Señor, mientras tenemos tiempo de penitencia. Porque después de que hemos salido del mundo, no podemos allí ulteriormente confesar o hacer penitencia» [16].

San Cipriano: «Cuando se haya salido de aquí, no hay ya lugar para la penitencia, ni la satisfacción tiene ningún efecto. Aquí es donde se pierde o se conserva la vida, aquí es donde se provee para la salvación eterna con el culto de Dios y el fruto de la fe» [17].

Afraates: «Cuando Abrahán dijo al rico: *Hay un gran abismo*

[13] Para una visión más general de la doctrina patrística en torno a la muerte, cf. J. Daniélou, *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église:* Le mystère de la mort et sa célébration p.134-156.

[14] Más textos patrísticos sobre este punto concreto pueden encontrarse reunidos en el n.584 del «Index theologicus» del *Enchiridion Patristicum* de M. J. Rouët de Journel, S.I.

[15] Sobre esta epístola, que ciertamente no es de San Clemente Romano, pero que debe datarse hacia el año 150, véase todavía el estudio de A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* t.2 (París 1928) p.102-107. Véase también, en el c.5, la nota 45.

[16] *II Epistola ad Corinthios* 8,28: Funk, 1,192-194.

[17] *Ad Demetrianum* 25: PL 4,563.

entre nosotros y vosotros; ni vendrán de vosotros a nosotros ni de nosotros a vosotros, muestra que después de la muerte y la resurrección no habrá ninguna penitencia. Ni los impíos se arrepentirán y entrarán en el reino, ni los justos pecarán ya, de modo que vayan al tormento. Este es el gran abismo» [18].

San Máximo de Turín: «Os he avisado frecuentemente, hermanos, que mientras es posible, mientras hay espacio de tiempo, miréis de todas maneras por vuestra salvación, y en esta vida breve os procuréis la vida eterna. Porque es sabio todo el que entiende que esta vida no ha sido dada a los hombres para el descanso, sino para el trabajo, es decir, para que trabaje aquí y descanse después» [19].

Errores sobre el final del estado de peregrinación

1. *La idea de metempsicosis.*

a) La teoría de que las almas humanas después de la muerte tendrán nuevas existencias terrenas reencarnándose se dio ya entre ciertos filósofos precristianos y ha continuado siendo propuesta, fuera del cristianismo, hasta nuestros días. La idea fundamental es que las almas que se encuentren todavía manchadas al morir deberán nuevamente reencarnarse para que se purifiquen de esa mancha; el proceso de reencarnación se repetiría cuantas veces sea necesario hasta la purificación total. Con la muerte, por tanto, no terminaría la posibilidad de decisión personal, la cual reaparecería con ulteriores existencias terrenas [20].

b) Orígenes y el origenismo: después de que las almas fueron enviadas al mundo en castigo del pecado cometido en

[18] *Demonstratio* 20,12: PatrSyr 1/1,911. La razón por la que Afraates habla, en este texto, simultáneamente de la muerte y de la resurrección aparecerá en lo que escribimos en el c.7, párrafo «La concepción de la escatología intermedia como retribución incoada en el período patrístico».

[19] *Sermo* 72: CorpChrist 23,301.

[20] Cf. W. Brugger, *Seelenwanderung:* LexTheolKirch 9,576ss. Sobre la permanencia de estas ideas hasta nuestros días, recuérdese que el Concilio Vaticano II, «propter rationes pastorales» *(Modi VI* c.7 n.33 p.8), tuvo que insistir en la unicidad de esta vida terrestre contra los reencarnacionistas; ello quiere decir que el Concilio Vaticano II no consideraba el reencarnacionismo como un problema pasado, sino como un problema verdaderamente actual en algunas regiones, del que había que tener cuenta «propter rationes pastorales». Véase lo que sobre este punto hemos escrito en el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 8.

su primera existencia puramente espiritual, y para que así en el mundo se purificasen de aquel pecado [21], si al llegar a la muerte no están plenamente purificadas, su purificación se continúa en el infierno hasta que allí se conviertan libremente (admite, por tanto, que pueden convertirse *después* de la muerte); terminada la purificación de todas ellas, se da la «apokatástasis»; pero, como la libertad es una cualidad que jamás se pierde según Orígenes [22], habrá ulteriormente pecados [23] y el ciclo se repetirá (como se ve, *después* de la muerte, en el mismo estado de visión posterior a la «apokatástasis», no se suprime, según Orígenes, la posibilidad de nuevas decisiones); el comienzo de un nuevo ciclo es consecuencia del pecado: el alma pecadora es enviada de nuevo a la materia (reencarnación) y una nueva existencia terrena comienza con todo el juego normal humano de decisiones.

c) Los albigenses [24] defendieron aún más rígidamente el sistema de la metempsicosis: las almas que en el momento de la muerte no estén suficientemente purificadas pasarán de nuevo a otros cuerpos, hasta que, por la purificación total de todos ellos, todos los espíritus se salven, la materia sea destruida y así se realice la liberación total.

2. *La idea del ofrecimiento de una nueva ocasión de decisión después de la muerte* [25].

a) J. B. Hirscher (1788-1865) distinguió tres clases de pecados: *veniales,* que no quitan el estado de gracia (en el hombre

[21] El sistema de Orígenes lo hemos expuesto desde diversos puntos de vista tanto en el c.4, párrafo «Errores históricos sobre la visión de Dios», número 2, como en el c.5, párrafo «Errores sobre el infierno», número 3.

[22] «Son univers [de Orígenes] est un monde de libertés». Daniélou, *Origène* (París 1948) p.207.

[23] «Il reconnaît que la liberté peut toujours se refuser à Dieu. Mais ceci s'exprime chez lui dans la doctrine de la possibilité éternelle de rechutes, qui, elle, s'oppose à un autre aspect du dogme chrétien, à savoir le caractère décisif *(hapax)* de l'option de la liberté durant cette vie. Le point faible de la pensée d'Origène est donc ici sa doctrine des existences successives. Les esprits connaissent de multiples incarnations et ne sont pas conscients dans l'existence suivante de celle qui précède. Ceci est un écho de la doctrine platonicienne de la métempsycose, qui a marqué profondément et gauchi cet aspect de la pensée d'Origène». Daniélou, o.c., p.281s.

[24] Hemos expuesto su sistema (e indicado bibliografía sobre él) en el c.3, párrafo «Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos», letra B, número 3.

[25] Insistimos de nuevo en que la idea heterodoxa del ofrecimiento de una nueva ocasión de decisión *después* de la muerte no debe, en modo algu-

que sólo tiene estos pecados reina la caridad); *mortales menos graves*, los cuales son pecados verdaderamente mortales, pero cometidos por un hombre que pasa frecuentemente del estado de gracia al estado de pecado, y al revés (se trata del hombre vacilante entre la caridad y la concupiscencia, más concretamente, del hombre que cae y se levanta); *mortales más graves*, que son aquellos en los que el hombre se establece y permanece (en el hombre que se sitúa así en el pecado reina la concupiscencia). La diferencia entre los pecados mortales menos graves y más graves no se toma, según Hirscher, de la materia, o sea, del objeto del pecado, sino del sujeto que lo comete, es decir, de la permanencia de esa persona en el pecado [26]. A aquellos que cometieron pecados mortales menos graves (no se olvide que, para Hirscher, se trata de auténticos pecados mortales por los que se pierde el estado de gracia) se les daría, después de la muerte en el más allá, una posibilidad de conversión [27].

b) Según H. Schell (1850-1906), en teoría todos los hombres tendrían, después de la muerte, la posibilidad de convertirse a Dios o de obstinarse contra Dios; a todos, por tanto, se dará tal posibilidad; sólo aquellos se endurecerán de hecho (y, en realidad, por razones psicológicas de adhesión al pecado, que se ha adquirido ya en la vida terrestre) que han llegado a una malicia satánica, es decir, los que cometieron un pecado con la mano levantada contra Dios («Sünde mit erhobener Hand») [28].

no, ser confundida con «La teoría de la decisión final *en el momento* de la muerte»; a este tema dedicamos un párrafo conclusivo en este mismo capítulo.

[26] Además de la dificultad dogmática, que no permite admitir una penitencia o arrepentimiento, después de la muerte, de un verdadero pecado mortal (según Hirscher, los pecados llamados por él menos graves son verdaderamente mortales e inducen privación del estado de gracia), es claro que la permanencia de un sujeto en un pecado no es el único criterio y medida de adhesión al pecado.

[27] Cf. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit* t.2 2.ª ed. (Münster 1872) p.432-441.

[28] Cf. J. Stufler, *Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl* (Innsbruck 1904); Id., *Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des Hl. Thomas von Aquin* (Innsbruck 1905).

El magisterio de la Iglesia sobre la muerte como final del estado de peregrinación

1. En la constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, está implícitamente definido que la muerte es el final del estado de peregrinación y que después de ella no es ulteriormente posible decidir a favor o en contra de Dios; en efecto, según la constitución, los estados de salvación y de condenación (gloria e infierno), que son eternos [29] y, por tanto, inmutables, empiezan en seguida después de la muerte; todavía más importante es que tales estados son puestos en relación con la situación que el hombre tiene cuando muere («las almas de los santos..., en las que no hubo nada que purgar cuando *murieron*, ni habrá cuando *morirán*... en seguida después de su muerte..., vieron y ven la esencia divina»: Denz. 530 [1000]; «las almas *de los que mueren* en actual pecado mortal en seguida después de su muerte bajan a los infiernos»: Denz. 531 [1002]) [30]. Es digno de ser notado que en la primera parte de la constitución se habla también de los niños bautizados para colocarlos explícitamente en la misma situación que los justos que no tienen nada de qué purificarse [31].

2. En el Concilio Vaticano II se enseña la irrepetibilidad de la vida humana contra la idea de metempsicosis: «Es necesario que vigilemos constantemente para que, *terminado el úni-*

[29] Para ambos temas (eternidad de la salvación y de la condenación) véanse los capítulos 4 y 5. La eternidad del estado de salvación ha sido explícitamente definida en la misma Const. *Benedictus Deus:* Denz. 530 (1001).

[30] La palabra «mox» (empleada en el texto de la constitución), como su sinónimo «statim», no significa necesariamente que la entrada en los estados definitivos suceda instantáneamente (en el sentido estricto de la palabra «instante») a continuación de la muerte; en su sentido vulgar, «mox» (en seguida) puede significar un tiempo breve. Por ello, es tan importante (sea lo que fuere de la traducción exacta de la palabra «mox», a cuya problemática acabamos de aludir) que la entrada en los estados definitivos se pone en conexión con la situación en que se encuentra el hombre al morir; en otras palabras, en el posible breve tiempo (si es que hay un breve tiempo entre la muerte y la entrada en los estados definitivos), el alma no podría hacer decisión alguna para cambiar su suerte, ya que la concesión de los estados definitivos mira a su situación en el momento de la muerte; por momento de la muerte se entiende aquel en que el alma deja de informar al cuerpo. Para el sentido de la fórmula «secundum communem Dei ordinationem»: Denz. 530 (1000); cf. Denz. 531 (1002); véase el c.7 nota 10.

[31] El texto menciona: «ac quod animae puerorum eodem Christi baptismate renatorum et baptizandorum cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium»: Denz. 530 (1000).

co curso de nuestra vida terrestre (cf. Hebr 9,27), merezcamos entrar con El a las bodas y ser contados entre los bendecidos» (Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.48) [32].

En resumen: pertenece a la fe católica, como verdad implícitamente definida, que el hombre no tiene posibilidad de decidir de su suerte después de morir (Const. *Benedictus Deus)*. En el Concilio Vaticano II ha sido explícitamente rechazada la idea de metempsicosis.

La teoría de la decisión final en el momento de la muerte [33]

Tanto los datos bíblicos como los de tradición y magisterio eclesiástico impiden aceptar que *después* de la muerte se den ulteriores posibilidades de decidir a favor o en contra de Dios. La teoría que ahora nos ocupa se coloca en un momento diverso [34]; supone que en el último punto de la línea de la vida (por tanto, un momento que pertenece todavía al estado de peregrinación), no antes ni *después* de la muerte, sino en el instante de la muerte [35], todo hombre tendría la ocasión de una plena decisión («el primer acto plenamente personal del hombre») sobre su destino eterno [36]. Para mejor inteligencia de esta teoría [37], después de esbozar brevemente su historia, señalaremos los fundamentos principales que se han avanzado a su favor.

Recordemos que la teoría se coloca en el momento real de la muerte (que puede ser distinto de la muerte aparente) [38], el último instante de la vida terrestre, el momento de la separación del alma y el cuerpo [39].

Hemos visto en el capítulo precedente [40] cómo el segundo modo de concebir teológicamente el infierno partía de la teoría tomista según la cual un espíritu puro (un ángel) no podría cambiar una decisión suya libremente tomada, e insistía después en que el alma separada (participando de ese tipo de psicología puramente espiritual) quedaría definitivamente fijada en la decisión que tenía al momento de morir. Señalábamos entonces [41] que no se ve por qué una decisión terrestre (no tomada al modo angélico) habría de adquirir la estabilidad propia de las decisiones angélicas por el mero hecho de la separación del alma con respecto al cuerpo.

Ya en el siglo XVI, Cayetano [42], consciente de la dificultad, pensó que la muerte consiste en un instante en el que se superponen (como en un punto en que se tocan dos líneas distintas) el último momento de la vida presente y el primer momento en que puede el alma decidir al modo angélico [43]; se trata de

[32] Sobre la historia y el sentido de esta adición, hecha al texto en su última redacción, véase el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 8.

[33] Una breve bibliografía sobre la cuestión, que evidentemente no pretende, en modo alguno, ser completa, pero sí recoger algunos estudios recientes más significativos de diversas tendencias: L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten 1962); F. Gaboriau, *Interview sur la mort avec Karl Rahner* (París 1967); P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières:* NouvRevTheol 59 (1932) 865-892; Id., *Fieri est factum esse:* DivThom (Pi) 41 (1938) 254-278; Id., *In hora mortis:* Mel SciencRel 6 (1949) 185-216; M. J. O'Connell, *The mystery of death: a recent contribution:* TheolStud 27 (1966) 434-442; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg i. B. 1958); A. Spindeler, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen:* TheolGlaub 56 (1966) 144-159; A. Winklhofer, *Zur Frage der Endentscheidung im Tode:* TheolGlaub 57 (1967) 197-210; Id., *Um die These der Endentscheidung. Heutiger Stand der Auseinandersetzung:* TheolGeg 11 (1968) 20-26.

[34] «Unsere hypothetisch angenommene Endentscheidung geschieht weder vor dem Tod noch nach dem Tod, sondern im Tod». Boros, o.c., p.15.

[35] Boros insiste en la imposibilidad dogmática de una decisión *después* de la muerte: «Anderseits findet die Endentscheidung auch nicht *nach* dem Tode statt. Abgesehen davon, dass eine solche Annahme die metaphysische Konstitution des vollpersonalen Aktes verkennt, würde sie der kirchlichen Lehre über die Endgültigkeit des durch den Tod erreichten Zustandes des Menschen widersprechen» (ibid., p.15s).

[36] Boros formula así su teoría: «Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmässig bevorzugte Ort des Bewusstwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal» (ibid., p.9).

[37] Winklhofer, que por lo demás se inclina a ella, la llama hipótesis, y añade: «mehr scheint sie vorerst nicht zu sein». *Um die These der Endentscheidung:* TheolGeg 11 (1968) 20.

[38] Cf. Boros, o.c., p.13s, en cuya terminología la distinción se hace entre «Sterben» y «Tod», reservando para esta última palabra el sentido metafísico de «muerte»; por «Sterben» entiende más bien «der klinische Tod», el cual no implica «dass sich die 'Scheidung der Seele vom Körper' bereits vollzogen hat» (ibid., p.179s nota 2).

[39] La concepción filosófica de la muerte como separación de cuerpo y alma corresponde a los presupuestos antropológicos del Concilio Vaticano II; véase el c.1 notas 16ss.

[40] En el párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno», número 4, letra b.

[41] Véase c.5 nota 110.

[42] *In I* q.64 a.2 n.18, Ed. Leon., t.5 p.144, comparado con *In I* q.63 a.6 n.4 y 7 p.133s.

[43] La misma explicación es dada en nuestros días por Boros: «Es muss

un instante (carente, por tanto, de duración temporal) y, por ello, mientras, por ser el último momento de la vida presente se puede en él todavía decidir a favor o en contra de Dios (es todavía un instante—el último—del estado de peregrinación), por ser el primer momento en que se puede actuar al modo angélico, la decisión que el alma toma entonces tendría toda la inmutabilidad de las decisiones angélicas.

La teoría reaparece el siglo pasado en H. Klee [44], que ve en ella una solución al problema de los niños muertos sin bautismo; ellos tendrían así la posibilidad de una decisión personal sobre su propio eterno destino. Hacia los años treinta de este siglo, despiertan nuevo interés por la teoría los trabajos del P. Glorieux [45], quien, en su planteamiento, empalma de nuevo con Santo Tomás o, mejor, con la interpretación que Cayetano hizo de la teoría de Santo Tomás [46]. El interés por la teoría ha crecido en estos últimos años. L. Boros es su más conocido re-

freilich zugegeben werden, dass der Tod als augenblickliche Veränderung nur in einem zeitlosen Umbruch geschehen kann, dass er also gar kein 'Moment' eines zeitlichen Nacheinanders, sondern gleichsam nur eine ausdehnungslose Trennungslinie zwischen zwei Momenten ist. Dies bedeutet aber nur so viel, dass der letzte Moment vor dem Umbruch und der erste nach dem Umbruch ineinandergreifen. Eine ausdehnungslose Trennungslinie verursacht innerhalb eines zeitlich-quantitativen Nacheinanders metaphysisch keine Trennung. Die Momente des 'Sichloslösens' und des 'Losgelöstseins' der Seele fallen also zusammen. Deshalb ist der Moment des Todes, der Übergang selber (von dem nachher herrschenden Zustand her gesehen) der letzte Moment des vorigen Zustandes und (von dem vorher herrschenden Zustand her gesehen) der erste Moment des folgenden Zustandes». *Mysterium mortis* p.16s.

44 *Katholische Dogmatik* 2.ª ed. t.3 (Mainz 1841) p.158-163. Sobre su posición en este punto, cf. P. MÜLLER-GOLDKUHLE, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Essen 1966) p.145; en p.145s nota 136 se citan pasajes bastante largos de Klee.

45 Los hemos citado en la bibliografía contenida en la nota 33 (los más importantes son el primero y el tercero). Del primero dice Boros que constituye «einen Markstein in der Erarbeitung der Endentscheidungshypothese». *Mysterium mortis* p.180 nota 4.

46 Boros escribe, a propósito del trabajo de Glorieux: «In diesem Sinne wäre also unsere 'neue theologische Fragestellung' bereits bei Thomas von Aquin vorhanden. Die Arbeit von Glorieux ist ein Musterbeispiel einfallsreicher historisch-theologischer Forschung» (ibid., p.181 nota 4). Para Alfaro, sin embargo, que hace notar la coincidencia de Cayetano y Glorieux en el modo de interpretar a Santo Tomás (*Adnotationes in tractatum de novissimis* p.121), la teoría, como interpretación histórica del pensamiento de Santo Tomás, sería muy discutible y estaría en contradicción con no pocas afirmaciones de Santo Tomás (p.121-124).

presentante [47], aunque no falten vivas críticas a la hipótesis [48].

Sería ingenuo querer justificar la hipótesis con argumentos de tipo natural: recordar la especial lucidez de hombres que se han encontrado en un repentino peligro de muerte (lucidez sobre el mismo conjunto de su vida pasada), o el fenómeno frecuente de hombres normalmente privados de razón, que la recobran al acercarse la última hora, y querer ver en estos fenómenos indicios de esa madurez de conocimiento y decisión que el «momento de la muerte» supone [49]. A este tipo de fenómenos naturales sería fácil oponer otros de signo contrario: ¿no se caracterizan muchos hombres ante el peligro repentino por una increíble falta de lucidez? ¿No hemos visto todos a personas razonables que deliraban febricitantes al acercarse la muerte?

Tampoco se debe urgir demasiado el paralelismo con la muerte de Cristo, que realiza entonces su suprema decisión de entrega al Padre, para ver en esa decisión de la cruz una especie de prototipo que se realiza en todo hombre (en cuanto decisión y actividad, aunque la decisión pueda consistir en cerrarse a la gracia) [50]. En toda hipótesis, el caso de Cristo es singular. El mismo dijo de sí mismo, considerándose caso aparte: «Por esto me ama mi Padre, porque yo doy mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo por mí mismo la doy. Tengo poder para darla y tengo poder para tomarla otra vez» (Jn 10,17s) [51].

Winklhofer ha querido ver un argumento teológico en el cuidado con que la Iglesia administra la extremaunción aun a hombres privados ya de conocimiento (incluyo en estado ya de muerte aparente); si no queremos suponer que los auxilios y

47 Añádanse el nombre prestigioso de Rahner y la autoridad, especialmente en materia de novísimos, de Winklhofer; véase la bibliografía de la nota 33.

48 De los otros nombres contenidos en la bibliografía de la nota 33, Gaboriau polemiza con Rahner, mientras que O'Connell y Spindeler critican la obra de Boros; otras críticas de otros autores a la teoría (además de la de Spindeler) han sido recogidas y estudiadas en el último artículo de WINKLHOFER, *Um die These der Endentscheidung:* TheolGeg 11 (1968) 20-26.

49 Cf. WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* p.51.

50 Cf. WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* p.55s.

51 Por lo demás, tiene razón Spindeler al escribir: «Die Endentscheidung Christi ist schon mit seiner Menschwerdung vollzogen: 'Siehe, ich komme, Deinen Willen zu vollbringen'». *Mysterium mortis:* TheolGlaub 56 (1966) 150.

gracias actuales a los que el sacramento confiere derecho son inútiles en la mayor parte de los casos, ¿no debe suponerse un momento decisivo en que la gracia puede ser aceptada o rechazada y para el cual esos auxilios serían de utilidad suma? [52] Personalmente no juzgamos el argumento demasiado probativo. Sea cual fuere el número de casos en que esas gracias actuales a que los sacramentos dan derecho, no podrán ser utilizadas; la Iglesia tiene que proveer a la salvación de sus hijos hasta el límite último de lo posible. Basta la posibilidad más remota de que la inconsciencia sea sólo aparente o pueda todavía ser recuperada en cualquier momento antes de la muerte real para que la solicitud materna de la Iglesia esté justificada [53].

A nuestro juicio, la cuestión debe ser colocada en los términos en que la puso ya Cayetano: como un presupuesto para explicar una determinada concepción del infierno y de la induración [54]. Quien se incline a esa manera de concebir el infierno deberá buscarle un fundamento en la decisión final. Claro que un presupuesto de una teoría debe, por ello, ser considerado al nivel de hipótesis [55], tanto más que no creemos que la misma teoría de la imposibilidad de cambio en las decisiones angélicas (a cuya imagen se ha construido la teoría de la decisión final) [56] haya sido estrictamente demostrada en el campo especulativo.

Para terminar, dos observaciones. A veces, la teoría ha sido presentada bajo la forma de iluminación final. Teniendo en cuenta que el término «iluminación» sugiere una especie de intervención extraordinaria de Dios y que la teoría de la decisión final se hace para todos los casos, sería preferible no hablar de «iluminación», sino de proceso natural de plenitud de conciencia en el momento de la muerte. Una intervención extraordinaria de Dios es un milagro, y es imposible poner un milagro como normal.

Por último, quisiéramos insistir en que la decisión final no puede, en modo alguno, ser explicada sin conexión con la vida precedente. Desde un punto de vista pastoral, es absurda la pretensión de un «vivid como queráis; cuidad de decidir bien en el único momento verdaderamente decisivo»; y, sin embargo, una exposición superficial de la teoría, si no se tiene cuidado, puede sugerir en los fieles esta impresión. En todo caso, lo verdaderamente importante es que una decisión final explicada sin conexión con la vida precedente no concordaría con el modo de hablar del Nuevo Testamento, que insiste en que seremos juzgados por lo que hicimos *a través* del cuerpo [57], no por algo hecho de modo angélico. ¿Acaso una decisión hecha de modo angélico se puede considerar realizada *a través* del cuerpo? [58] Para que la teoría sea aceptable teológicamente debe afirmarse un peso preponderante de la vida anterior en la preparación del sentido y de la dirección de la decisión final.

[52] Cf. WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* p.55, donde recuerda también la insistencia de la Iglesia en que se dé la confirmación (incluso por el párroco) a niños gravemente enfermos, que están todavía en edad en la que son incapaces, naturalmente, de un acto consciente.

[53] Dejemos aparte el caso de la confirmación; su sentido no puede explicarse como auxilio de moribundos ni sin hacer una reflexión teológica sobre el «carácter» que la confirmación imprime como constitutivo del cristiano perfecto (aun en el caso de que no haya de confesar la fe). La problemática de una extremaunción administrada a un hombre ya sin conocimiento o incluso después de la muerte aparente no se reduce al punto de vista de los auxilios actuales, señalado por Winklhofer; es mucho más importante el problema de la justificación de un hombre que estuviera en pecado mortal y que hubiera hecho, antecedentemente a su pérdida de conocimiento o de su muerte aparente, sin retractarlos después, actos incapaces de justificarlo por sí solos, pero suficientes con el sacramento (la distinción entre atrición y contrición perfecta); esta suprema posibilidad de conferir la justificación a un hombre es motivo más que suficiente para la «praxis» de la Iglesia.

[54] La estabilidad del bienaventurado se explica por otros principios; no por la decisión, hecha de modo angélico, en el momento de la muerte, sino por la visión beatífica, en la que ve a Dios como Bien sumo; véase en el c.4, párrafo «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», número 1.

[55] Véanse las palabras de Winklhofer que hemos transcrito en la nota 37. Igualmente, Boros la considera «hipótesis»; véase, p.ej., *Mysterium mortis* p.9.

[56] Cf. BOROS, o.c., p.180s nota 4.

[57] La expresión aparece en 2 Cor 5,10; hemos explicado su sentido en este mismo capítulo, párrafo «La muerte como final del estado de peregrinación según la Escritura», letra a.

[58] No debe olvidarse tampoco que una decisión aislada de la vida precedente constituiría una teoría que no tendría en cuenta los más serios estudios recientes sobre psicología de la libertad; la libertad humana se va condicionando por las decisiones libres anteriores, las cuales abren puertas a la libertad en una dirección y se las cierran en otra. Evidentemente, se puede intentar soslayar las limitaciones que imponen las decisiones precedentes, diciendo que la decisión final se hace en condiciones psicológicas totalmente nuevas. Pero, en tal caso, la vida terrestre, en su sentido más humano y bíblico, dejaría de tener todo relieve, frente a esa situación privilegiada que poco o nada tendría que ver con ella.

Capítulo VII

LA ESCATOLOGIA INTERMEDIA COMO RETRIBUCION PLENA [1]

El propósito de este capítulo no es establecer teológicamente la existencia de una escatología intermedia. Tal trabajo ha sido ya realizado en el capítulo 2, como problema ecuménico con respecto a las tendencias de la teología protestante actual. Pretendemos ahora más bien el estudio del sentido de esa escatología intermedia, la cual tiene, para el dogma católico, el significado de retribución plena. En otras palabras, es dogmático, como veremos, que tanto la vida eterna para el justo que no tenga nada de qué purificarse, como el infierno para el impío, comienzan no con la resurrección final, sino en seguida después de la muerte, en cuanto a sus elementos sustanciales (visión de Dios en el primer caso, y penas de daño y de sentido en el segundo): cielo e infierno son, en cuanto a sus elementos sustanciales, la misma realidad antes y después de la resurrección [2].

Creemos que el sentido de la cuestión que ahora nos ocupa resultará más claro recordando brevemente su historia.

La crisis medieval y su solución definitiva por el magisterio eclesiástico

1. *La posición vacilante de Juan XXII (Sumo Pontífice desde 1316 a 1334).*

a) Hasta el año 1331, Juan XXII no afirmó nunca que existiera una dilación de la retribución plena hasta el juicio final; más bien empleó fórmulas que sugieren que la retribución plena empieza en seguida después de la muerte [3].

[1] Cf. Alfaro, p.104-117; Brinktrine, p.31-36; Camilleri, p.97-120; Diekamp-Jüssen, p.410-419; Lennerz, p.115-145; Pohle-Gierens, p.658ss; Premm, p.547-555; Sagüés, n.27-45 p.849-863; Scheeben-Atzberger, p.818-824; A. Stuiber, *Refrigerium interim* (Bonn 1957).

[2] Ello no impide que, después de la resurrección, pueda darse un aumento intensivo de esos mismos elementos sustanciales; la cuestión se pone especialmente con respecto a los bienaventurados, y con respecto a ellos ha sido especialmente estudiada; véase, en el c.2, el párrafo «El problema intracatólico».

[3] Así en la carta *Nequaquam sine dolore* a los Armenios: Denz. 9258 (sólo en la numeración nueva).

b) A finales del año 1331 y comienzos de 1332 tuvo tres homilías [4] en las que afirmó que las almas de los santos, antes del juicio final, están en el cielo y contemplan la Humanidad de Cristo, pero no ven la esencia divina; los condenados no irán al infierno hasta que los bienaventurados entren en posesión de la vida eterna (es decir, después de la resurrección y el juicio final); mientras tanto están en este aire tenebroso donde también están los mismos demonios, los cuales precisamente porque no están todavía en el infierno, sino en este aire tenebroso, pueden tentarnos [5]. Sin duda, Juan XXII no pretendía en aquellas homilías hablar autoritativamente (mucho menos, definitoriamente); él mismo, que llamaba a su doctrina «opinión», decía al final de la homilía segunda: «Por tanto, no veo todavía que las almas vean la divinidad hasta después del juicio, pero digo con Agustín que si me engaño, aquel que sabe más, me corrija. A mí no me parece otra cosa, a no ser que se adujera una definición de la Iglesia en sentido contrario o una autoridad de la Sagrada Escritura, las cuales dijeran esto más claro que lo dicen los testimonios arriba indicados» [6]. Por esto, no es extraño que el mismo Sumo Pontífice mandara a los teólogos investigar sobre esta cuestión; a este fin, convocó a obispos, teólogos y otros, y en el consistorio de 28 de diciembre de 1333 les manifestó que quería «que sobre la cuestión arriba indicada deliberasen atentamente y le manifestasen qué les parecía según los testimonios de la Sagrada Escritura». Añadió además: «Y si acaso en los sermones y pláticas ya dichos hubiera o pareciera haber algunas cosas opuestas a la Sagrada Escritura o a la fe ortodoxa, decimos y afirmamos que tales cosas han sido proferidas por Nos inintencionadamente, y las revocamos expresamente, no teniendo intención de adherirnos a ellas ni de defenderlas en el presente ni tampoco en el futuro» [7].

c) Juan XXII murió el 4 de diciembre de 1334. El día antes de su muerte hizo leer, delante del Sacro Colegio Cardenalicio, una declaración que tenía propósito de publicar en for-

[4] Las dos primeras homilías han sido editadas por M. Prados, S.I., *Dos sermones del Papa Juan XXII:* ArchTeolGran 23 (1960) 155-184. La tercera (de la que sólo se conserva un compendio) no ha sido editada todavía.

[5] Esto muestra hasta qué punto concebía «localmente» la posibilidad de tentación Juan XXII.

[6] *Sermo secundus eiusdem Domini Ioannis papae in tertia dominica de Adventu, de eadem materia,* ed. Prados: ArchTeolGran 23 (1960) 184.

[7] Cf. Lennerz, p.117.

ma de bula, por la cual revocaba la posición expresada en las homilías.

2. *La solución definitiva por el magisterio eclesiástico.*

a) En realidad, la solución, que iba a ser definitiva, se encuentra ya en la bula preparada por Juan XXII, y que su sucesor Benedicto XII hizo publicar [8]: «Confesamos, pues, y creemos que las almas purificadas, separadas de los cuerpos, están en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso y reunidas con Cristo en el consorcio de los ángeles, y ven a Dios por ley común, y la esencia divina cara a cara en cuanto lo padece el estado y condición de alma separada» (DENZ. 991; sólo en la numeración nueva) [9].

b) La doctrina fue definida solemnemente en la constitución *Benedictus Deus*, del papa Benedicto XII, tanto para los justos que no tengan nada que purgar: DENZ. 530 (1000) como para los impíos: DENZ. 531 (1002) [10].

3. *La doctrina en el magisterio posterior.*

a) La doctrina, contenida en la constitución *Benedictus Deus* y definida infaliblemente en ella, fue definida, de nuevo,

[8] El valor doctrinal de esta bula en cuanto acto de magisterio eclesiástico es discutible, ya que no lo tiene por la autoridad de Juan XXII, ya muerto, ni por la de Benedicto XII, que no la publicó como suya. Es, sin embargo, indicativa de la dirección que tomaría la futura definición «ex cathedra» de Benedicto XII.

[9] La fórmula «in quantum status et condicio compatitur animae separatae» es una alusión a la concepción de un aumento intensivo de la visión beatífica después de la resurrección. Hasta qué punto estaba entonces en el ambiente esta concepción, lo ha demostrado la obra de F. WETTER *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Romae 1958).

[10] Sobre el carácter definitorio de la Const. *Benedictus Deus*, véase el c.2 nota 3. En cuanto al contenido para el sentido de la fórmula «mox post mortem», véase el c.6 nota 30. En general, sobre qué puntos estaban entonces en controversia, cuáles de ellos han recibido respuesta (y en qué sentido) en la Const. *Benedictus Deus*, y cuáles han permanecido abiertos a la libre discusión después de ella, cf. X. LE BACHELET, *Benoît XII*: DictTheolCath 2,670s, o LENNERZ, p.118s, que le sigue en esto. La fórmula «secundum communem Dei ordinationem», que se encuentra en la constitución, probablemente significa que la retribución plena se da no meramente como privilegio (el caso de los mártires en la historia de este problema), sino en virtud de una providencia general («communem»); no se puede excluir, sin embargo, que se piense, con esa fórmula, en posibles excepciones de personas que no recibirían la retribución en seguida después de la muerte (el caso de un hombre muerto que hubiera de volver a la vida por un milagro, cuya problemática es bastante frecuente en la literatura cuodlibética de aquel tiempo); es mucho menos probable que en la fórmula se contenga una alusión

en el «Decreto para los Griegos» del Concilio de Florencia: DENZ. 693 (1305s). En él se insiste de nuevo en que tanto la visión de Dios para los justos que no tengan de qué purificarse previamente, como el infierno, en el sentido estricto de la palabra, para los impíos, comienzan en seguida después de la muerte. La razón por la que fue necesario que el Concilio unionista de Florencia se ocupara nuevamente del tema será indicada en el párrafo «La escatología intermedia como retribución incoada entre los orientales separados».

b) El magisterio reciente. El Concilio Vaticano II, en la Const. dogmática *Lumen gentium* c.7 n.48, supone que los dos estados fundamentales de salvación y condenación comienzan «terminado el único curso de nuestra vida terrestre», es decir, en continuidad con ella, o sea en seguida después de la muerte (oponiendo esta expresión a la resurrección final, que el Concilio sitúa «al fin del mundo») [11]. Más explícitamente, con respecto a los justos, el n.49 afirma, repitiendo palabras del Concilio de Florencia, que ya ahora, y antes de la resurrección final, algunos de los discípulos de Cristo «son glorificados contemplando 'claramente al mismo Dios Uno y Trino, como es'» [12].

Este último punto [13] ha sido recogido, con fórmulas muy explícitas, en la *Profesión de fe* de Pablo VI: «Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo —sean aquellas que todavía han de ser purificadas por el fuego del purgatorio, sean aquellas que en seguida después de ser separadas del cuerpo son recibidas, como el buen ladrón, por Jesús en el Paraíso—constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será totalmente destruida el día de la resurrección, en el cual estas almas se unirán con sus cuerpos. Creemos que la multitud de aquellas almas que están reunidas con Jesús y María en el Paraíso constituyen la Iglesia celeste, donde ellas, gozando de bienaventuranza eterna, ven a Dios

a hipotéticas excepciones que hiciera Dios con un hombre que esté ya en el estado de término (como en la leyenda de Trajano).

[11] Véase, en el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 8.

[12] Véase, en el c.1, párrafo «Comunión de la Iglesia celeste con la Iglesia peregrinante», número 2.

[13] Es decir, en la perspectiva de los justos; del infierno habla la *Profesión de fe* de Pablo VI en otro lugar; véase el c.5, párrafo «La doctrina del magisterio eclesiástico sobre el infierno», número 7.

como es» [14]. De especial interés es, sin duda, la insistencia en colocar como sujeto de la escatología intermedia «las almas» [15]; ello se hace en continuidad con los documentos fundamentales y definitorios sobre la materia (la Const. *Benedictus Deus* y el Concilio de Florencia), los cuales habían puesto expresamente a las «almas» como sujetos de esta escatología intermedia plena [16].

Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico [17]

La posición, aunque vacilante, de Juan XXII no nació por generación espontánea. Tenía precedentes muy antiguos, cuyo sentido y causas conviene examinar.

En efecto, en los siglos II y III, algunos Padres afirmaron que los justos y los impíos reciben, sin duda, una retribución diversa en seguida después de la muerte; esa retribución, sin embargo, no sería plena, sino meramente incoada; la retribución plena no les sería concedida sino después de la resurrección final. Constituían una excepción, dentro de esta ley general, los mártires, los cuales, en seguida después de morir por Cristo, son recibidos en el cielo.

Así, San Justino dice «que ciertamente, las almas de los piadosos permanecen en un sitio mejor, mientras que las de los

14 «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.3.

15 Evidentemente, esto supone una determinada antropología, que, por lo demás, es la del Concilio Vaticano II; véase c.1, notas 160s. Sus fundamentos bíblicos, en cuanto presupuesto de una escatología intermedia, los hemos mostrado a lo largo del c.2.

16 En la Const. *Benedictus Deus:* «animae Sanctorum omnium [...] ac [...] animae puerorum eodem Christi baptismate renatorum [...] sunt et erunt in caelo»: DENZ. 530 (1000); «animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt»: DENZ. 531 (1002). CONCILIO DE FLORENCIA: «Illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi»: DENZ. 693 (1305); «Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas»: DENZ. 693 (1306).

17 Para la cuestión, cf. STUIBER, *Refrigerium interim* (Bonn 1957). Hablamos de «Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico»; con ello no queremos decir que la formulación de Juan XXII coincida *plenamente* con los planteamientos que se dan al problema en los siglos II y III; véase la nota 23.

inicuos y malos en un sitio peor, esperando el tiempo del juicio» [18]. Una posición semejante tiene San Ireneo, el cual, sin embargo, algunas veces habla como si todas las almas permanecieran, de modo indiscriminado, en el mismo lugar («sheol») hasta la resurrección [19]; en la misma línea de San Justino se coloca Tertuliano, el cual hace explícitamente excepción a favor de los mártires [20]; según él, los justos reciben «mientras tanto un refrigerio» («refrigerium interim»), y los impíos, suplicios [21].

Esta posición—que, como veremos, no es común entre todos los Padres—quizás se explique por una reacción antignóstica; como los gnósticos pensaban en la retribución total exclusivamente para el alma (el ideal gnóstico era la liberación del alma y la destrucción final de la materia), estos Padres insistieron en la resurrección como retribución suma; nada tiene de extraño que, en esta su insistencia, el estado de las almas después de la muerte pasara a un segundo plano [22].

Por otra parte, es posible que haya ejercido también un

18 *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 5: PG 6,488.

19 «Las almas irán a un lugar invisible, determinado por Dios para ellas, y allí morarán hasta la resurrección, esperando la resurrección; después, recibiendo los cuerpos, y resucitando perfectamente, esto es, corporalmente, como resucitó el Señor, vendrán así a la presencia de Dios». *Adversus Haereses* 5,31,2: PG 7,1209.

20 «Nemo enim peregrinatus a corpore, statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa». *De resurrectione* 43: PL 2,856; cf. *De anima* 55: PL 2,744s.

21 «Eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat». *Adversus Marcionem* 4,34: PL 2,444. «Omnes ergo animae penes inferos? inquis. Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria. Habes pauperem et divitem. [...] Cur enim non putes animam, et puniri, et foveri in infernis interim sub expectatione utriusque iudicii, in quadam usurpatione et candida eius?» *De anima* 58: PL 2,750.

22 La preocupación antignóstica es muy clara en el contexto de las palabras de San Ireneo que hemos transcrito en la nota 19. Evidentemente, ante una posición extrema (gnóstica) se fue, por movimiento de péndulo, a otro extremismo. La solución estaba en buscar la síntesis entre la importancia que el Nuevo Testamento atribuye a la resurrección final y sus afirmaciones sobre la retribución plena en seguida después de la muerte. La síntesis podrá ser difícil, pero hay que hacerla, ya que los dos elementos de ella están revelados y han sido definidos por el magisterio. En todo caso, la solución equilibrada se conseguirá más fácilmente si se supone que la resurrección aportará un aumento intensivo de la visión de Dios, y no sólo un aumento de gloria accidental; véase, en el c.2, el párrafo «El problema intracatólico».

cierto influjo en este modo de pensar una especie de pervivencia de la antigua concepción judía acerca del «sheol»; esta pervivencia de la idea de «sheol» pudo producirse fácilmente por la misma lectura de la Biblia, hecha sin prestar atención al progreso de la revelación en esta materia [23].

Las concepciones de estos Padres, de alguna manera, reaparecen en San Bernardo (1091-1153), al menos en lo que se refieren a los justos, los cuales, según él, están en los atrios de Dios y entrarán en los tabernáculos del Señor sólo después de la resurrección [24].

La escatología intermedia como retribución incoada entre los orientales separados

A pesar de que, por parte del magisterio eclesiástico y, por tanto, en el interior de la Iglesia católica, el problema que nos ocupa ha encontrado, hace siglos, su solución definitiva, la cuestión sigue siendo viva como problema ecuménico. No nos referimos ahora a las posiciones de la teología protestante actual, que generalmente se colocan a otro nivel [25], sino a los orientales separados, los cuales, por lo demás, no niegan la existencia de una cierta escatología intermedia.

[23] Es curioso que la pervivencia de la idea de «sheol» en estos Padres corresponde a grados diversos de la misma evolución del concepto judío del «sheol» (véase, en el c.5, párrafo «La preparación ideológica del tema del infierno en el Antiguo Testamento», letra b). Así, mientras que en San Justino y, sobre todo, en Tertuliano pervive la idea de «sheol» del judaísmo tardío (un «sheol» con estratos diversos en su interior para justos e impíos respectivamente), en San Ireneo, a lo que parece, estaría presente la concepción más primitiva de un «sheol» indistinto. Esta concepción primitiva reaparece, con más rigidez aún, en el s.IV en el hipnopsiquismo de Afraates: «Pues nuestra fe enseña que los hombres, una vez caídos en aquel sueño [de la muerte], de tal manera quedan dormidos, que no distinguen lo bueno de lo malo; y que ni los justos reciben la retribución prometida, ni los impíos la pena debida, hasta que venga el Juez y coloque los hombres a la derecha y a la izquierda». *Demonstratio* 8,20: PatrSyr 1 /1,398. Por el contrario, la idea de «sheol», ya en la Edad Media, no ejerce influjo alguno en la posición de Juan XXII: según él, las almas justas están *en el cielo* (no en el «sheol», que siempre se concibe como un sitio bajo la tierra), pero no tienen retribución plena, porque hasta la resurrección no tienen visión beatífica.

[24] Cf. B. DE VREGILLE, *L'attente des saints d'après saint Bernard:* Nouv RevTheol 70 (1948) 225-244.

[25] Véase el comienzo del c.2 y el párrafo «Los caminos de la negación de la escatología intermedia en la teología protestante actual», en ese mismo capítulo.

Sin embargo, desde el s.IX hasta nuestros días no han faltado, entre ellos, quienes defiendan que la retribución plena no se da sino después de la resurrección. Esta fue ya la posición de Focio [26], y en el siglo XI de Teofilacto [27], los cuales, sin duda, han ejercido un influjo determinante en no pocos teólogos posteriores [28].

La escatología intermedia como retribución plena en el Nuevo Testamento

La doctrina de que en la escatología intermedia se da ya retribución plena tiene dos vertientes claramente distintas, que conviene considerar separadamente: el comienzo del infierno en sentido estricto en seguida después de la muerte, y el comienzo de la vida eterna, también en sentido estricto, en seguida después de la muerte.

A) *Infierno en sentido estricto en seguida después de la muerte.*

Lc 16,19-31 contiene la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro. En ella deben advertirse los siguientes elementos: *a)* La conexión entre los versículos 22 y 23, incluso por su construcción paralelística entre el caso del pobre y el caso del rico, indica que el rico se encuentra en el infierno en seguida

[26] *Ad Amphilochium quaestio* 6,2: PG 101,106-108, donde parece suponer que el reino de los cielos se dará a los bienaventurados sólo en la resurrección.

[27] «Todos los santos ya dichos, aunque tenían el testimonio de que agradaban a Dios por la fe, sin embargo, todavía no han conseguido las promesas de los bienes celestes. [...] Para que no parezca que se nos aventajan, si fueran coronados como los primeros, determinó un tiempo de las coronas para todos. [...] Además, ya tienen arras y garantía de honor. Porque ¿de dónde tienen poder de auxiliar a los que les invocan? ¿De dónde la confianza de interceder? Pero la perfección y la consumación la recibirán entonces. ¿Es acaso Dios injusto con ellos si, habiéndonos precedido en los trabajos, nos esperan en las coronas? De ninguna manera: porque también a ellos es agradable esto para ser consumados con los hermanos. Todos somos un cuerpo. Pero mayor placer da al cuerpo si es coronado simultáneamente en cuanto a todos sus miembros». *Expositio in epistolam ad Hebraeos* 11,39s: PG 125,365-368.

[28] Cf. M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis* 2.ª ed. (Romae 1939) p.193-197. En algunos teólogos eslavos modernos no es, sin embargo, fácil discernir si sólo pretenden subrayar una diferencia de retribución entre el estado de alma separada y la resurrección, de modo que ya las almas bienaventuradas tendrían la visión de Dios antes de la resurrección, o si defienden un verdadero concepto de retribución incompleta antes de la resurrección: cf. GORDILLO, o.c., p.196.

después de la muerte: «Sucedió que murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán. | Murió también el rico y fue sepultado. Y estando en el infierno, en medio de tormentos, levanta sus ojos y ve a Abrahán a lo lejos y a Lázaro en su seno» [29]. *b)* Mientras el rico está en el infierno, sus hermanos viven todavía: «Te ruego, pues, padre [Abrahán], que le envíes [a Lázaro] a casa de mi padre—pues tengo cinco hermanos—para que les dé testimonio de estas cosas, no sea que también ellos vengan a este lugar de la tortura» (v.27s). *c)* El uso de la palabra «hades», en lugar de «gehenna», supone que se trata de escatología intermedia [30]. *d)* Supuestas estas consideraciones previas, que muestran que se trata de un estado de escatología intermedia, comenzado en seguida después de la muerte, es de sumo interés advertir que el infierno descrito en la parábola tiene las mismas notas que el infierno que aparece en otros pasajes en que se habla de una situación posterior a la resurrección de los muertos. Así, p.ej., «esta llama» (v.24); situación irremediable, en cuanto que el lugar donde está el rico se encuentra separado por «una sima infranqueable» del lugar donde están los justos, de modo que es imposible pasar de un lugar al otro (v.26); «lugar de la tortura» (v.28) [31].

B) *La vida eterna en sentido estricto en seguida después de la muerte.*

1. En Flp 1,20-24, San Pablo, que se encuentra en la cautividad, habla de la posibilidad de su muerte. En la perícopa podemos notar: *a)* En el v.23, la expresión «ser desatado» se presenta como una realidad deseable: «mucho más preferible». *b)* En el contexto, «ser desatado» ciertamente significa «morir» (v.20: «ya sea por vida, ya sea por muerte»; la oposición entre «vivir» y «morir» en el v.21; en v.23s, la misma oposición

[29] La línea divisoria que incluimos en el texto no señala la separación entre los versículos 22 y 23, sino que divide la construcción paralela entre el caso del pobre Lázaro y el del rico epulón.

[30] Véanse las palabras de J. Jeremias que hemos transcrito en el c.2 nota 106.

[31] En el texto se habla, sin duda, de retribución en seguida después de la muerte para el mendigo Lázaro. Sin embargo, el pasaje no se puede aducir como si en él se afirmara la retribución *plena* para los justos en seguida después de la muerte. Lázaro es situado, en la parábola, en el seno de Abrahán, sin que se atribuyan a su estado las notas características de la retribución *plena* de la escatología cristiana.

se expresa con los términos «ser desatado» y «quedarme en la carne»). *c)* Sin duda, toda la problemática se concibe como morir antes de que llegue la parusía; si no fuera así, no tendría sentido el término «quedarme en la carne» (v.24), que se le opone (o en el v.25: «me quedaré y permaneceré con todos vosotros»). *d)* Como realidad que sigue inmediatamente al hecho de «ser desatado», se pone «estar con Cristo» (v.23). *e)* Hay que reconocer que Pablo no habla en esta perícopa de la visión beatífica; no afirma, por tanto, que ésta empiece en seguida después de la muerte; pero en la terminología del Nuevo Testamento, «estar con Cristo» es una fórmula que se emplea también como característica de la situación del bienaventurado, posterior a la resurrección final (cf. 1 Tes 4,17: «y así estaremos siempre con el Señor»); San Pablo, por tanto, concibe la situación que alcanzaría por la muerte como esencialmente idéntica a la que tendrán los justos después de la resurrección; en este sentido, San Pablo piensa en una retribución plena en seguida después de la muerte. *f)* Supuesta la historia posterior de la cuestión, hay que reconocer que existe en el texto una limitación; San Pablo estaba en cautividad; es bastante fácil que pensara en su muerte como martirial; ya hemos dicho [32] que, en la historia posterior de la cuestión, el caso de los mártires fue considerado frecuentemente como caso excepcional.

2. Por las limitaciones que pueden señalarse en Flp 1,20-24, es mucho más importante 2 Cor 5,6-8 [33], sobre todo porque, además de ser más explícito como descripción de los elementos de la vida que comienza para el justo en seguida después de la muerte, saca la cuestión fuera del campo de la muerte martirial y la plantea universalmente. Para la exégesis, téngase en cuenta: *a)* En los v.1-5, Pablo expresa su deseo natural de no morir; preferiría ser «sobrevestido», es decir, no encontrarse «desnudo» en la parusía, o sea sin cuerpo; preferiría ser transformado estando todavía vivo (cf. 1 Cor 15,51: «No todos moriremos, pero todos seremos transmutados»). *b)* Desde el v.6 considera la posibilidad de morir antes de la parusía; pero

[32] Véase, en este mismo capítulo, el párrafo «Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico»; de modo especial pueden leerse las palabras de Tertuliano transcritas en la nota 20.

[33] Más datos sobre esta perícopa y bibliografía, en el c.2, párrafo «El Nuevo Testamento y la escatología intermedia».

como no desea, naturalmente, la hipótesis de morir antes de la parusía, se fija en las ventajas que, a los ojos de la fe, tendría la muerte; por tanto, comienza a considerar la muerte a la luz de la fe, contraponiéndola a la vida presente; en la vida presente, «mientras estamos domiciliados en el cuerpo», «andamos ausentes del Señor» (v.6), «caminamos por fe, no por vista» (v.7); por el contrario, la muerte implica «ausentarse del cuerpo e ir a residir junto al Señor» (v.8). *c)* Nótese que la expresión «ir a residir junto al Señor» es paralela de «estar con Cristo» (Flp 1,23) o «estar con el Señor» (1 Tes 4,17) y es significativa de la retribución plena de intimidad con el Señor. Pero en el pasaje hay mucho más: aunque no se diga explícitamente, la misma exigencia de la construcción paralelística supone que de la misma manera que vivir es habitar en el cuerpo y estar ausente del Señor (v.6), y morir es estar ausente del cuerpo y habitando junto al Señor (v.8), se da también entre vida y muerte contraposición paralelística con respecto a los elementos enunciados en el v.7: vivir es caminar por la fe y no por la vista; morir será entonces caminar por la vista y no por fe (cf. 1 Cor 13, 9-13) [34].

3. A esta doctrina de la retribución plena para las almas justas en seguida después de la muerte parece oponerse Apoc 6,9ss: «Y cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían sido degollados por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían. Y clamaron a grandes voces diciendo: ¿Hasta cuándo, ¡oh Señor!, tú, el Santo y Verdadero, no haces justicia y vengas nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?; y les fue dada a cada uno una vestidura blanca, y les fue dicho que se aquietasen por un poco de tiempo hasta que se complete el número de sus consiervos y hermanos que habían de ser matados como ellos». En las controversias sobre la concesión de la visión beatífica a las almas en seguida después de la muerte, este pasaje era un texto clásico; a él apelaba, p.ej., Juan XXII [35]; se objetaba

[34] La palabra «εἶδος significa primariamente: «id quod videtur»; cf. F. Zorell, *Novi Testamenti Lexicon graecum*, en esta palabra.

[35] Así, p.ej., en el sermón primero: «De istis igitur loquitur B. Johannes, Apoc 6,[9], cum dicit: vidi sub altare Dei animas interfectorum propter Verbum Dei, etc. Quid est istud altare, frater, dicunt Augustinus et Bernardus, quod animae iustorum usque ad diem iudicii erunt sub altare, id est, sub protectione et consolatione humanitatis Christi Iesu; sed postquam

que, según esta perícopa, las almas de los mártires están «bajo el altar» (se describen, por tanto, en un estado de depresión) y desean ardientemente un estado mejor; en la respuesta se les promete ese estado mejor para un tiempo futuro, cuando «se complete el número de sus consiervos y hermanos» (es decir, en la parusía y fin del mundo).

Ya es extraño que el pasaje hable de almas de mártires (precisamente las almas a las que en la controversia clásica se las consideraba caso excepcional) [36]. Pero, además, la imagen de las almas bajo el altar significa algo totalmente distinto: en la Sagrada Escritura se da frecuentemente la equivalencia entre alma, sangre y vida; la sangre derramada sobre un altar, y que cae hasta su parte inferior, es la imagen con que se describe aquí a las almas o las vidas dadas por Cristo. Esos mártires no claman pidiendo un mejor estado para ellos, sino una venganza que Dios ha de realizar sobre la tierra. Se les responde que deben esperar esa venganza hasta que se complete el número de sus hermanos [37]. Por lo demás, la «vestidura blanca» (de que habla el v.11) es una expresión que en el Apocalipsis está frecuentemente unida con la idea de premio celeste (cf. Apoc 3,5) [38].

Christus venerit ad iudicium, erunt super altare, id est, supra humanitatem Christi; sane quidem dicis, sicut dicit idem Bernardus; estne hoc verum, quod anima quaecumque sancta possit ascendere supra Christi humanitatem?; certe post diem iudicii videbunt sancti et contemplabuntur non humanitatem Christi tantum, sed eius divinitatem, ut in se». *Sermo in die omnium sanctorum factus per dominum Iohannem papam XXII. Anno domini millesimo trecentesimo trigesimo primo*, ed. Prados: ArchTeolGran 23 (1960) 164. El texto de Apoc 6,9 reaparece también en el sermón segundo.

[36] Véase, en este mismo capítulo, el párrafo «Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico»; especialmente el pasaje de Tertuliano que hemos copiado en la nota 20.

[37] La resurrección es un estado mejor y habrá en él, según la teoría a que nos inclinamos, un aumento intensivo de la visión de Dios (véase, en el c.2, el párrafo «El problema intracatólico»); ese aumento se dará cuando se complete el número de los hermanos; pero no es por ese aumento por el que claman las almas de los mártires en Apoc 6,9ss.

[38] A propósito de Apoc 3,5, escribe A. Gelin: «La vêture blanche, à cause de sa luminosité, est celle des personnages célestes: Dieu (note sur I 12-17, p.598b), anges (XV 6) et bienheureux (note sur XIX 14, p.654). On sait aussi que les cultes juif ou païens, utilisaient des ornements blancs: or on verra que le bonheur céleste, dans l'Apocalypse, est conçu comme une liturgie». *Apocalypse:* en L. Pirot, *La Sainte Bible* t.12 (Paris 1951) p.605.

La escatología intermedia como retribución plena en los Santos Padres [39]

1. En los Padres Apostólicos hay afirmaciones de retribución en seguida después de la muerte expresadas con fórmulas que suenan totalmente a bienaventuranza celeste [40]. Así, San Clemente Romano dice de San Pedro que «marchó al sitio debido de gloria» [41], y de San Pablo, que «emigró de este mundo y se marchó al lugar santo» [42]. San Ignacio de Antioquía, hablando de su futuro martirio, espera firmemente que por él poseerá en seguida a Dios [43]. San Policarpo dice de los mártires que «están en el sitio que les es debido junto al Señor, con el cual también padecieron» [44]. Hay que reconocer, sin embargo, una cierta limitación en estos testimonios, ya que en ellos los Padres Apostólicos *de hecho* hablan sólo de mártires (el caso excepcional de la controversia posterior).

2. En los siglos II y III aparecen las primeras afirmaciones de la posición que hemos indicado en el párrafo «Precedentes de la posición de Juan XXII en el período patrístico»; tal posición está representada por San Justino, San Ireneo y Tertuliano como principales defensores; simultáneamente, sin embargo, se dan otros testimonios que profesan la retribución celeste inmediata para todos los justos [45]; entre ellos es digno de

[39] Cf. J. A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* (München 1954) p.226-310.

[40] En los primeros testimonios no hay un planteamiento reflejo del problema (como sería hablar expresamente de visión beatífica, cara a cara, en seguida después de la muerte). Sin embargo, FISCHER, o.c., p.311, ha hecho notar la conexión, en los primeros planteamientos, entre el problema de la retribución plena o no plena en seguida después de la muerte y la localización que se atribuye a las almas separadas. Puede concluirse que una localización de las almas en el cielo en seguida después de la muerte es indicio suficiente de retribución plena; mientras que, cuando se piensa en retribución no plena, se localiza a las almas en un «sheol» (en un lugar bajo tierra).

[41] *Ad Corinthios* 5,4: FUNK, 1,104.

[42] *Ad Corinthios* 5,7: FUNK, 1,106.

[43] «Mi espíritu es inmolado por vosotros no sólo ahora, sino también cuando alcanzaré a Dios». *Ad Trallianos* 13,3: FUNK, 1,250. «Es bueno trasponerse del mundo a Dios, para amanecer en El». *Ad Romanos* 2,2: FUNK, 1,254. «Dejadme ser manjar de las fieras, por las que se puede conseguir a Dios». *Ad Romanos* 4,1: FUNK, 1,256.

[44] *Ad Philippenses* 9,2: FUNK, 1,306.

[45] Véase el resumen que hace de las conclusiones de su investigación en este punto el mismo FISCHER, o.c., p.311-315; cf. también SCHMAUS, p.365ss.

especial mención el «Pastor de Hermas»; entre los latinos, e primero que enuncia explícitamente la doctrina de la retribución plena universal (es decir, no sólo para los mártires) en seguida después de la muerte es San Cipriano [46].

3. En el siglo IV se realiza un gran progreso dogmático en este punto: los testimonios explícitos son mucho más frecuentes (San Efrén, San Hilario, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa, San Epifanio, San Ambrosio) [47]. Sin embargo, la historia precedente de la cuestión hace que todavía no desaparezca toda sombra de duda: esto es muy característico en las vacilaciones que todavía tiene sobre esta materia San Agustín [48]. En todo caso, la tendencia hacia la posición afirma-

[46] El destino de todos los fieles buenos será el mismo que el de los mártires: «Nec solos adnimadversos et interfectos divinae pollicitationis manent praemia, sed, etiamsi ipsa passio fidelibus desit, fides tamen integra atque invicta permanserit, et, contemptis ac relictis suis omnibus, Christum se sequi christianus ostenderit, ipse quoque a Christo inter martyres honoratur, pollicente ipso et dicente: *Nemo est qui relinquat domum aut agrum, aut parentes aut fratres, aut uxorem aut filios propter regnum Dei, et non recipiat septies tantum in isto tempore, in saeculo autem venturo vitam aeternam* [Lc 18, 29]. Item in Apocalypsi hoc idem loquitur: *Et vidi*, inquit, *animas occisorum proter nomen Iesu et sermonem Dei:* et cum primo in loco posuisset occisos, addidit, dicens: *Et quicumque imaginem bestiae non adoraverunt, nec acceperunt inscriptionem in fronte aut manu sua;* quos universos a se in eodem loco simul visos coniungit et dicit: *et vixerunt et regnaverunt cum Christo* [Apoc 20, 4]. Vivere omnes dicit et regnare cum Christo, non tantum qui occisi fuerint, sed et quicumque, in fidei suae firmitate et Dei timore perstantes, imaginem bestiae non adoraverint, neque ad funesta eius, et sacrilega edicta consenserint». *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* 12: PL 4,674. El destino, a que alude, es descrito así en la misma obra: «Quanta est dignitas et quanta securitas exire hinc laetum, exire inter pressuras et angustias gloriosum? claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire eos statim ut Deus videatur et Christus» (ibid., 13: PL 4,676).

[47] Las referencias concretas pueden encontrarse en PREMM, p.553s.

[48] San Agustín expresa su duda sobre la cuestión en *Retractationes* 1, 14,2: PL 32,606. Los diversos textos de San Agustín sobre esta materia han sido reunidos por LENNERZ, p.132ss. Aunque tiende un poco a cierto concordismo, merecen ser seriamente considerados los textos aducidos por E. PORTALIÉ *(Augustin, Saint:* DictTheolCath 1,2445ss), y las explicaciones que el mismo Portalié da de ellos: San Agustín tiene dificultad en entender qué ha podido aportar la bajada de Cristo a los infiernos, a los justos del Antiguo Testamento, porque aquellos justos tendrían ya visión de Dios («a fortiori», por tanto, habrán de tenerla, en seguida después de su muerte, los justos posteriores a Cristo); si, a veces, San Agustín considera el estado de bienaventuranza de las almas separadas como estado de bienaventuranza no plena, ello se debería a la falta del cuerpo, lo que produciría en el alma separada una especie de inquietud, «quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius

tiva, que se va haciendo común, es cada vez mayor. En el siglo VIII, Alcuino defendía explícitamente que la doctrina afirmativa era una verdad de fe [49].

Problemática reciente sobre el juicio particular

El hecho de que en seguida después de la muerte comiencen los estados definitivos de retribución plena (salvación o condenación) [50] supone una separación de la situación de las almas según sus obras. Por ello, la doctrina de la retribución inmediata ha introducido en la teología la idea de juicio particular. El juicio particular se plantea así como corolario de la retribución plena en seguida después de la muerte. Desde este punto de vista, y concebido dentro de estos términos, está firmemente asegurado por su inmediata conexión con una verdad infaliblemente definida [51].

Como era obvio, la presentación popular y pastoral del juicio particular se ha hecho con un cierto paralelismo con la del juicio final. En tiempos recientes, este proceso ha sido criticado como una escenificación indebida. No sería necesario concebir el juicio particular como una especie de diálogo que se cierra con una sentencia. Más aún, no sería necesario concebirlo como un heterojuicio. El alma separada conoce perfectamente su propia situación; mirándose a sí misma, se autojuzga. Según L. Beauduin, el alma se colocaría a sí misma en la situación que le corresponde [52]. J. Hild considera el juicio particular como la transposición al más allá y la revelación del juicio que el alma ha ido haciendo de sí misma aquí abajo con toda su vida [53].

administratione appetitus ille conquiescat». *De Genesi ad litteram* 35,68: PL 34,483.

[49] Cf. *Epistola 113 ad Paulinum Patriarcham:* PL 100,342s, donde exhorta a Paulino para que destruya el error contra la fe en esta materia (que sería la idea de retribución no plena).

[50] O también el purgatorio, como estado transitorio, según estudiamos en el c.8.

[51] Usando un término técnico, el juicio particular en este sentido mínimo (que prescinde de la controversia autojuicio-heterojuicio, que exponemos a continuación) es una doctrina, al menos, teológicamente cierta; podría incluso pensarse que no es sino una explicación del contenido de la definición y, por ello, implícitamente definida.

[52] *Ciel et résurrection:* Le mystère de la mort et sa célébration p.255.

[53] «Toutefois le jugement qui a lieu immédiatement après la mort, est seulement la transposition dans l'au-delà de cet autre jugement que l'âme

L. Scheffczyk ha insistido en la insuficiencia de estas formulaciones. Si el alma se juzga a sí misma, ¿estaría asegurada la objetividad de ese juicio? [54] En realidad, la tendencia al egoísmo es propia del ser intelectual creado en cuanto tal, y no sólo del hombre en su condición terrestre. Pero lo más interesante es que Scheffczyk no cree suficiente afirmar un reforzamiento de las fuerzas cognoscitivas del alma, por una iluminación sobrenatural, para dirigirlas después sobre su propia situación. El pecado en toda su dimensión y gravedad no puede ser comprendido sin un más alto conocimiento de Dios [55]. Scheffczyk piensa que esto es especialmente necesario para el que muera en estado de pecado mortal [56]. El misterio del pecado—auténtico misterio de iniquidad—no es perceptible tomándose a sí mismo como medida, sino sólo en relación a la medida de Dios.

Estas observaciones nos parecen muy justas. Y opinamos, además, que, después de ellas, no se puede seguir hablando de autojuicio. Una luz de Dios, que lleva a un enfrentamiento con Dios, es, superada toda imaginería popular, un esquema dialogal (en el que Dios tiene la iniciativa iluminando) y un verdadero heterojuicio.

El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen*

elle-même a accompli en ce monde, par sa vie de foi et de charité. Le jugement 'particulier', comme nous l'appelons, est fait dès cette vie, mais n'apparaît en pleine lumière que dans l'au-delà». *La mort, mystère chrétien:* Le mystère de la mort et sa célébration p.246s.

[54] «Kann die theologische Vernunft sich mit der Annahme zufrieden geben, dass die Seele bei diesem ihr ganzes natürliches und übernatürliches Sein zusammenfassenden und bewertenden Urteilsakt gleichsam nur sich selber gegenübertritt und das Urteil in blosser Selbstreflexion findet? Müsste sie dann nicht auch sich selbst als den gültigen Massstab für dieses Urteil ansehen? Wer würde dann aber garantieren, dass das Urteil der Wahrheit vollauf entspricht?». *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion:* Schol 32 (1957) 539.

[55] «Damit erweist sich nicht nur die Forderung nach einem höheren *subjektiven Erkenntnislicht* als notwendig, sondern auch die nach einer höheren Erkenntnis Gottes, die freilich nicht die visio sein kann» (ibid.).

[56] «Diese höhere Erfahrung von Gottes Dasein und Eigenschaften ist vor allem für den im Zustand der Sünde Sterbenden wesentlich. Hier wird auch ihm, der sich im Leben durch die Sünde vor Gottes Antlitz verbarg, die Wahrheit und Güte Gottes offenbar, so dass er am Ende seiner persönlichen Heilsentwicklung erkennen kann, welches Gewicht dem Verstoss gegen die göttliche Majestät zukommt und was der Verlust des unendlichen Gutes bedeutet. Ohne einen lebendigen Eindruck von der Wahrhaftigkeit und Güte Gottes würde die sündige Seele zu keiner vollendeten Erkenntnis ihrer tiefsten Lebenslüge und ihrer letzten Bosheit kommen» (ibid., p.539s).

gentium c.7 n.48, utilizó 2 Cor 5,10 para hablar del juicio particular [57]. Se discute entre los exégetas católicos si en este texto San Pablo se refiere al juicio particular o al juicio universal [58]. Hemos escrito más arriba que no pensamos que el Concilio haya tenido intención de resolver esta controversia exegética [59]. Sin embargo, el uso de este texto por el Concilio para hablar del juicio particular es muy significativo de cómo lo concibe: un presentarse ante el tribunal de Cristo; por ello nos parece que el modo de hablar del Concilio Vaticano II favorece una concepción del juicio particular como heterojuicio y no como autojuicio.

Capítulo VIII

LA IDEA DE PURIFICACION ULTRATERRENA [1]

El documento de mayor relieve del magisterio eclesiástico sobre la escatología intermedia es, sin duda alguna, la constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII. En él se define que, para las almas de los justos que no tengan nada que purgar, la vida eterna comienza en seguida después de la muerte: Denz. 530 (1000); de la misma manera se define que para las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual, la condenación tiene comienzo en seguida después de la muerte: Denz. 531 (1002). En el primer miembro es constatable una clara limitación: se trata de las almas de aquellos «en los que no hubo nada de qué purificarse cuando murieron»; si tal hipótesis no se realizara, la posesión de la visión beatífica tendrá lugar para esas almas «cuando, después de la muerte, hayan

57 Véase el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 9.

58 Véanse los exégetas que citamos en c.1 nota 63.

59 En el c.1, párrafo «Indole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia», número 9.

1 Cf. Alfaro, p.133-152; O. Betz, *Purgatorium-Reifwerden für Gott:* Christus vor uns p.110-121; Brinktrine, p.44-66; Y. Congar, *Le Purgatoire:* Le Mystère de la mort et sa célébration p.279-336; Diekamp-Jüssen, p.465-472; Gleason, p.85-106; M. Jugie, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter* 6.ª ed. (Paris 1940); Lennerz, p.153-167; Michel, p.89-114; Pohle-Gierens, p.682-696; Premm, p.598-623; *Le purgatoire, profonde mystère* (Bourçois-Macé, De Bovis, Carrouges, Charles, Daniélou, Giuliani...) (Paris 1957); Sagüés, n.219-259 p.959-985; Scheeben-Atzberger, p.843-856; Schmaus, p.511-564; Winklhofer, p.109-132.

sido purificadas». Se menciona, pues, una purificación ultraterrena («después de la muerte»): un estado transitorio, distinto de los dos estados definitivos de salvación y condenación, que completa la doctrina sobre la escatología intermedia.

La idea de purificación ultraterrena había sido rechazada por todos los movimientos «cátaros» medievales. En concreto, los albigenses [2] no aceptaban un estado extraterrestre de purificación. Según ellos, las almas que al llegar a la muerte no estaban plenamente purificadas, tomaban, después de la muerte, otros cuerpos hasta obtener una purificación plena y volver así al cielo. La purificación sería siempre terrestre, realizada en sucesivas existencias terrenas.

Naturalmente, esta oposición medieval sólo tendría interés histórico. Más importante es señalar la dificultad que, frente a la idea de purgatorio, experimenta todo el protestantismo ortodoxo.

La idea de purgatorio y la teología protestante

Es curioso que Lutero llegó lentamente a la negación del purgatorio: en la disputa de Leipzig del año 1519 negó meramente que la existencia del purgatorio se pudiera demostrar por alguna de las Escrituras canónicas [3]; el año 1530 ataca la misma existencia del purgatorio en su escrito «Widerruf vom Fegfeuer» [4]; desde entonces, ésta será su posición definitiva.

Los demás reformadores coinciden en la negación del purgatorio, y esta negación permanece hasta nuestros días en el protestantismo ortodoxo [5]. Hay que señalar que esta coincidencia en excluir la existencia del purgatorio entra en la lógica del sistema protestante. En efecto, la idea de purgatorio está en

2 Véase una breve exposición del sistema y bibliografía en el c.3, párrafo «Las posiciones negativas con respecto a la resurrección de los muertos», apartado B, número 3.

3 De la disputa de Leipzig está tomada la proposición 37 de las condenadas por León X: «Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura, quae sit in canone» (Denz. 777 [1487]). En la mentalidad de Lutero esta proposición está relacionada con la negación de la canonicidad de los dos libros de los Macabeos (como es sabido, Lutero negaba su canonicidad); el libro 2, c.12 v.43ss, contiene, como veremos, uno de los pasajes clásicos sobre la existencia del purgatorio.

4 WeimAusg 30 /2, p.637s.

5 Sobre toda la cuestión de la posición de los protestantes, cf. Michel, p.918; Congar, a.c.: Le mystère de la mort et sa célébration p.280-293.

oposición con las ideas protestantes sobre el tema central de la justificación.

Ya los mismos reformadores percibían esta oposición como algo que forma parte del sistema. Así Zwinglio insistía en que, admitida la justificación por la fe sola, no se debe admitir un estado sobre el cual sería posible la intervención de las llaves de la Iglesia (el tema de las indulgencias) [6].

Pero el punto más profundo de oposición aparece si se compara la doctrina protestante sobre la justificación con la doctrina del Concilio de Trento [7]. El protestantismo clásico no admite la idea de una justicia intrínseca al hombre, la cual, en cuanto interna al hombre, sería verdaderamente suya; el hombre es intrínsecamente pecador. No se admite otra justicia sino la justicia de Cristo, que puede ser imputada extrínsecamente al hombre; la justicia de Cristo es infinitamente perfecta. Entonces, si Dios no imputa al hombre la justicia de Cristo, no puede verle sino como es en sí intrínsecamente, como verdaderamente pecador. Pero si le imputa la justicia de Cristo, ese hombre, justificado extrínsecamente, permanecerá intrínsecamente pecador (según la fórmula clásica protestante, en tal caso, «el hombre es a la vez justo y pecador»), pero Dios en él ya no atiende a la realidad interna que es el hombre, sino sólo a la justicia de Cristo que le ha sido imputada.

En ortodoxia protestante, el juicio de Dios, al ejercitarse sobre el hombre, no tiene más que dos posibilidades [8]: o lo considera en su realidad interna de pecador, y entonces el hombre es condenado, o mira a la justicia de Cristo que le ha sido imputada; en este segundo caso, el juicio de Dios no recae sobre algo imperfecto, sino sobre la infinita perfección de la justicia de Cristo; el hombre es salvado sin que haya nada (mirando a la justicia infinita de Cristo) que pueda retardar su salvación.

[6] «Fide in Christum rectissime docuisti [Zwinglio se dirige a Lutero] salutem obtineri; sed cur secundum hanc doctrinam tribuis quid nescio quibus clavibus? Cur purgatorium non evertis? Cur non agnoscis unum ac solum mediatorem dei atque hominum Christum Iesum?» *Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negocii, ad Martinum Lutherum:* Zwinglis sämtliche Werke t.5: CorpRef 92,718. Es importante advertir la conexión que poco antes hace Zwinglio entre las llaves, el purgatorio y la intercesión de los santos: «Sic enim evangelii rationem dei munere pervestigavimus, ut eo corruant Pontificiae claves, purgatorium, et ficta divorum intercessio» (ibid., p.716).

[7] Es interesante que el único pasaje en el que el Concilio de Trento expone la *doctrina* sobre el purgatorio se encuentra en el *Decretum de iustificatione* ses.6 can.30: Denz. 840 (1580); copiamos el texto en la nota 11. El *Decretum de purgatorio*, promulgado en la sesión 25 (Denz. 983 [1820]), es disciplinar, como veremos en el párrafo «El purgatorio en los Concilios de Florencia y de Trento», número 2.

[8] Una u otra se realiza según que el hombre tenga o no la fe fiducial, lo que, en último término, es don gratuito de Dios o fruto de predestinación.

El purgatorio y la idea católica de justificación

Por el contrario, según las definiciones del Concilio de Trento, la justicia del hombre, en su aspecto formal, es realmente distinta de la justicia infinita que Cristo tiene como persona divina: «la única causa formal [de la justificación] es la justicia de Dios, no aquella con la cual El es justo, sino aquella con la cual nos hace justos, a saber, aquella con la cual, agraciados por El, somos renovados en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos considerados, sino que nos llamamos justos verdaderamente y lo somos, recibiendo en nosotros la justicia, cada uno la suya, según la medida, que *el Espíritu Santo distribuye a cada uno según quiere* [1 Cor 12,11], y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (Denz. 799 [1529]). Nuestra justicia viene de Cristo y de sus méritos, pero es realmente distinta de la justicia que Cristo tiene y por la que El es infinitamente justo: «Si alguno dijera que los hombres son justificados sin la justicia de Cristo, por la que mereció por nosotros, o que son justos formalmente por esa misma, sea anatema» (Denz. 820 [1560]).

El hombre justo tiene, por tanto, una justicia interna y, en este sentido, suya, y, por tanto, limitada e imperfecta. Esta imperfección debe ser claramente afirmada, pues la justicia interna es «la *única* causa formal» de la justificación (cf. Denz. 799 [1529]), y no va acompañada de una imputación suplementaria de la justicia de Cristo (en el sentido de la teoría de la doble justicia, como la defendieron los controversistas católicos pretridentinos de la escuela de Colonia).

La imperfección de la justicia en el hombre que tiene la gracia santificante no debe concebirse como si a los justificados les faltara algo para merecer la vida eterna [9]. Sin embargo,

[9] «Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae

aunque la imperfección no es tan grande que impida la consecución de la vida eterna, puede retardar esa consecución en cuanto que exija después de la muerte un proceso previo de purificación.

La imperfección de la justicia del hombre se deriva, según el Concilio de Trento, de un doble capítulo:

a) El estado de justificación puede coexistir en el hombre y, a la larga, coexiste de hecho (fuera de un caso de privilegio) con pecados veniales, al menos semideliberados [10].

b) El estado de justificación puede coexistir con la permanencia de un reato de pena temporal (de pecados ya perdonados en cuanto a la culpa), del cual el hombre, si no se purifica durante la vida terrestre, deberá purificarse después de la muerte en el purgatorio antes de entrar en el cielo [11].

Existe, por tanto, un doble capítulo de imperfecciones de la propia justicia. Por ello, es notable que los dos grandes Concilios ecuménicos que se han ocupado del purgatorio (Florencia y Trento), lo han puesto en relación sólo con el segundo de estos capítulos, es decir, con los reatos de pena temporal de los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa y, si se trataba de mortales, perdonados también en cuanto al reato de pena eterna. Se quiso así evitar, en definiciones estrictamente dogmáticas, introducir un problema teológico muy difícil y que, por ello, ha quedado fuera del dogma. En efecto, con la muerte acaba el estado de peregrinación, o sea la posibilidad de merecer o desmerecer [12]; no es fácil explicar cómo *culpas* veniales podrían ser purificadas después de la muerte [13].

statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint [Apoc 14,13]) consequendam vere promeruisse censeantur». CONCILIO DE TRENTO, ses.6 c.16: DENZ. 809 (1546).

[10] «Si quis hominem semel iustificatum dixerit [...] posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia: an. s.». Ses.6 can.23: DENZ. 833 (1573).

[11] «Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori paenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit: lan. s.». Ses.6 can.30: DENZ. 840 (1580).

[12] Véase el c.6, a partir del párrafo «La muerte como final del estado de peregrinación según la Escritura».

[13] Sobre esta cuestión, cf. LENNERZ, p.162ss. La posición más común es la de SANTO TOMÁS, según el cual *(De malo* q.7 a.11), las culpas veniales se perdonan en el purgatorio por un aumento del fervor de la caridad, que

Antes de entrar en ulteriores aclaraciones, no tenemos sino que añadir que en estos Concilios el purgatorio es concebido como un estado, más que como un lugar [14].

El purgatorio en los Concilios de Florencia y de Trento

1. El Concilio de Florencia definió: «Además, si habiendo hecho penitencia verdaderamente, murieran en la caridad de Dios antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y de omisión, sus almas, después de la muerte, son purificadas con penas purgatorias; y para ser librados de estas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, a saber, los sacrificios de la misa, las oraciones y las limosnas, y otros oficios de piedad que suelen hacerse, según las instituciones de la Iglesia, por unos fieles en favor de otros fieles»: DENZ. 693 (1304).

2. El Concilio de Trento definió la imperfección de la justicia del hombre, imperfección que proviene del reato de pena temporal, que debe ser reparado en esta vida o en la futura [15]. El Concilio decretó también: «Habiendo enseñado la Iglesia católica en los sagrados Concilios y recentísimamente en este Sínodo ecuménico, adoctrinada del Espíritu Santo por las Sagradas Escrituras y por la antigua tradición de los Padres, que hay purgatorio y que las almas retenidas allí son ayudadas por los sufragios de los fieles, pero, sobre todo, por el sacrificio del altar, digno de ser aceptado: el santo Sínodo manda

no es libre ni meritorio; como el hombre no era enemigo de Dios al morir (estaba en estado de gracia santificante), no se requiere, para el perdón de las culpas veniales, una libre conversión a Dios, sino que basta que la unión con El, que ya existía, se haga más intensa y ferviente. Esta explicación tiene la ventaja de poner el purgatorio en relación con los dos capítulos de imperfecciones de la propia justicia y no sólo con el segundo (el reato de pena temporal). Así se respeta mejor el hecho de que, p.ej., INOCENCIO IV, en la epístola *Sub catholicae professione*, haya puesto el purgatorio en relación no sólo con el reato de pena temporal, sino también con los pecados veniales mismos: «[Cum] ipsi Graeci vere ac indubitanter credere et affirmare dicantur, animas illorum, qui, suscepta poenitentia, ea non peracta, *vel* qui sine mortali peccato, *cum venialibus tamen et minutis decedunt*, purgari post mortem, et posse Ecclesiae suffragiis adiuvari». DENZ. 456 (838).

[14] Véase más adelante la historia de esta cuestión durante el Concilio de Florencia, en el párrafo «La discusión medieval con los orientales separados sobre el purgatorio».

[15] Ses.6 can.30: DENZ. 840 (1580). Hemos transcrito las palabras de este canon en la nota 11.

a los obispos que procuren diligentemente que la sana doctrina sobre el purgatorio, transmitida por los Santos Padres y los sagrados Concilios, sea creída por los fieles cristianos, mantenida, enseñada y predicada en todas partes»: DENZ. 983 (1820). Este segundo decreto de Trento es disciplinar («manda»), pero supone que la doctrina del purgatorio es de fe (la alusión a los Concilios precedentes—sobre todo, el de Florencia—y a su propia definición en la sesión 6.ª; además «manda a los obispos que procuren» que la doctrina del purgatorio «sea *creída*» por los fieles) [16].

En los términos, por tanto, que acabamos de expresar, la doctrina del purgatorio es una verdad de fe divina y católica, definida en el Concilio de Florencia y, de nuevo, en la sesión 6.ª del Concilio de Trento (no en el decreto disciplinar).

El purgatorio y el magisterio eclesiástico contemporáneo

1. El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium* c.7 n.49, al describir la realidad eclesial en toda su amplitud, coloca al purgatorio como uno de los tres estados eclesiales: «Algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados» [17]. En el n.50 se recuerda la práctica de la Iglesia, que se remonta a los tiempos más primitivos, de orar por los fieles difuntos, y con palabras de 2 Mac 12,46 (según la Vulgata) alaba ese uso, «porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados» [18]. En el n.51, el Concilio propone de nuevo, trayéndolos así a la memoria, los decretos de los Concilios de Florencia y Trento sobre el purgatorio y la oración por los difuntos [19].

2. En un contexto semejante al del n.49 del c.7 de la Const. dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II, es decir, en

[16] En la *Professio fidei Tridentina* se dice: «Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari». DENZ. 998 (1867).

[17] Véase el c.1, párrafo «Comunión de la Iglesia celeste con la Iglesia peregrinante», número 3.

[18] Véase el c.1, párrafo «Comunión de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celeste», número 1.

[19] Véase el c.1, párrafo «El Concilio establece disposiciones pastorales», número 1.

una descripción de la realidad total de la Iglesia en el más allá [20], se inserta el tema del purgatorio en la *Profesión de fe* de Pablo VI: «Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo—sean aquellas que todavía han de ser purificadas por el fuego del purgatorio, sean aquellas que en seguida después de ser separadas del cuerpo son recibidas, como el Buen Ladrón, por Jesús en el Paraíso—constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será totalmente destruida el día de la resurrección, en el cual estas almas se unirán con sus cuerpos» [21].

Los fundamentos bíblicos de la doctrina del purgatorio

Han sido frecuentes las discusiones sobre el valor de los pasajes de la Sagrada Escritura que suelen aducirse a favor de la existencia del purgatorio. Quizá la discusión se funda, sobre todo, en que muchas veces, más que mostrar los fundamentos bíblicos de la doctrina del purgatorio, se intenta aquilatar si los textos contienen todos y cada uno de los elementos que pertenecen, sin duda, a la idea dogmática del purgatorio, pero que, en su forma explícita, son fruto de un lento progreso dogmático en esta materia. No es raro que la posición más negativa en cuanto al valor de los textos sea tomada por hombres que han ido a ellos buscando una idea desarrollada de purgatorio. Los textos que vamos a aducir los consideramos válidos [22] con tal que no se busque en ellos más que las ideas fundamentales de nuestra doctrina actual desarrollada sobre el purgatorio [23].

[20] El contexto es semejante, pero no el mismo: en el Concilio se describen los tres estados eclesiales, incluido el terrestre (la Iglesia peregrinante), mientras que en la *Profesión de fe* de Pablo VI se habla de la Iglesia del más allá (cielo y purgatorio, o Iglesia triunfante e Iglesia purgante).

[21] «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.3.

[22] Por el contrario, no vemos el valor de algunos textos que a veces se aducen a favor del purgatorio. Así, p.ej., Mt 12,32: «Y quien dijere palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; mas quien la dijere contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el venidero». Personalmente, no pensamos que la fórmula «ni en este mundo ni en el venidero» pretenda insinuar que otros pecados pueden ser perdonados en el mundo venidero; parece que tal fórmula no es sino un modo fuerte de afirmar que el pecado contra el Espíritu Santo nunca se perdona. Sin embargo, este texto es el que parece mejor, para la idea de purgatorio, a M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments* t.1 (Bonn 1950) p.68.

[23] J. Michl escribe muy razonablemente a propósito de 1 Cor 3,12-15 (pero sus afirmaciones podrían aplicarse, de modo parecido, a 2 Mac 12,43ss):

a) 2 Mac 12,43ss [24]. La traducción de la Vulgata debe ser corregida, con arreglo al texto original, de la siguiente manera: «Y habiendo recogido dos mil dracmas por una colecta, los envió [Judas Macabeo] a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy bien y pensando noblemente de la resurrección, porque esperaba que resucitarían los caídos, considerando que a los que habían muerto piadosamente está reservada una magnífica recompensa; por eso oraba por los difuntos, para que fueran librados de su pecado». Para la exégesis de la perícopa conviene advertir los siguientes elementos: 1) El autor inspirado alaba no sólo la acción, sino la persuasión de Judas («obrando muy bien y *pensando* noblemente de la resurrección»), lo que no podría hacer si el modo de pensar de Judas fuera falso. 2) Los elementos esenciales de ese modo de pensar son: A) que aquellos difuntos no han muerto en estado de condenación o enemistad con Dios («considerando que a los que habían muerto *piadosamente* está reservada una magnífica recompensa»); B) sin embargo, algo les falta todavía, de lo cual deben ser librados («para que fueran librados de su pecado»); C) todo ello se hace en orden a la resurrección, para que en ella reciban la misma suerte que los demás judíos piadosos [25].

b) Mucho se ha discutido sobre el valor probativo en orden a la idea de purgatorio de 1 Cor 3,12-15 [26]. Será necesario advertir de nuevo que no se trata de buscar en este texto la idea desarrollada de purgatorio, sino su núcleo esencial [27]. El texto trata del caso concreto de los obreros apostólicos, pero a propósito de ellos expone una doctrina de sumo interés: 1) Se trata de hombres que han edificado sobre el fundamento, que es Cristo, cosas de mayor o menor valor (v.12), no de hombres que hayan rechazado ese fundamento como punto de partida de su construcción y trabajo. 2) El día del juicio se pondrá de manifiesto el valor de lo que cada uno de ellos ha edificado (v.13); el «fuego» de que se habla dos veces en este v.13 no es el fuego del purgatorio [28], sino una imagen del juicio divino (adviértase que se ejercita no sólo sobre las materias deleznables, que no lo resisten y se incendian, sino también sobre las sólidas que lo resisten). 3) «Si la obra de uno, que él sobreedificó, subsistiere, recibirá [el que edificó tal obra] recompensa»; se trata, por tanto, de la hipótesis de premio inmediato, porque la obra era sólida y ha resistido el juicio divino. 4) «Si la obra de uno quedare abrasada, sufrirá detrimento»; el sujeto de «sufrirá detrimento» no es la obra que se abrasa, sino el que la edificó; la expresión «sufrirá detrimento» (v.15) se opone al «recibirá recompensa» del versículo anterior, y añade algo nuevo a la frase que le precede inmediatamente, «si la obra de uno quedare abrasada»; en otras palabras, el «sufrirá detrimento» no se reduce a que el operario apostólico ve cómo su obra se destruye, sino que implica una pena (en oposición a la recompensa). 5) Todo ello es más claro si se atiende a la metáfora final: «él sí se salvará, aunque así como a través del fuego» (v.15); el detrimento que sufrirá no es tal que im-

«Wer darum eine Fegfeuerlehre in der Art ihrer späteren Ausbildung, statt nur in Ansätzen, in 1 Kor 3,15 sucht, findet sie hier selbstverständlich nicht. Aber der wesentliche Kern der Purgatoriumslehre, nämlich eine eschatologische Sündenvergebung mit Bestrafung und schliesslicher Rettung, ist bei Paulus vorhanden». *Gerichtsfeuer und Purgatorium zu 1 Kor 3,12-15:* en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961 t.1 (Romae 1963) p.401.

24 Cf. E. O'Brien, *The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Machabees 12,43-45:* ScienceEccl 2 (1949) 80-108.

25 Negar que pueda tratarse aquí de purgatorio, porque Judas no podía pensar que esos difuntos estuvieran en otro sitio, sino en el «sheol» (cf. J. Gnilka, *Fegfeuer II. Lehre der Schrift:* LexTheolKirch 4,50), nos parece que es un modo de considerar el problema demasiado «localista», además de olvidar que en aquella época se solían distinguir diversos estados dentro del «sheol»; lo importante no es el «sitio» donde Judas pensaba que estaban estos difuntos, sino cómo concebía su situación.

26 Cf. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens* 2.ª ed. (Paris 1934) p.60-63; 668; S. Cipriani, *Insegna 1 Cor 3,10-15 la dottrina del Purgatorio?:* RivBibl 7 (1959) 25-43; J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf 1955); J. Michl, *Gerichtsfeuer und Purgatorium zu 1 Kor 3,12-15:* en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961 t.1 (Romae 1963) p.395-401. Los dos primeros autores citados tienen posición afirmativa; Gnilka es negativo; Michl, que en el fondo es afirmativo, ofrece la línea en la que quizá podrían coincidir todos (véanse las palabras suyas que hemos copiado en la nota 23).

27 Cf. Michl, palabras citadas en nota 23. Para mayor claridad de las observaciones exegéticas, copiamos el pasaje comenzando en el v.11: «Pues nadie puede poner otro fundamento fuera del ya puesto, que es Jesucristo. Mas si uno edifica sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada uno se pondrá de manifiesto; porque el día lo descubrirá, por cuanto en fuego se ha de revelar; y qué tal sea la obra de cada uno, el fuego mismo lo aquilatará. Si la obra de uno, que él sobreedificó, subsistiere, recibirá recompensa; si la obra de uno quedare abrasada, sufrirá detrimento; él sí se salvará, aunque así como a través del fuego».

28 Sobre la cuestión del fuego del purgatorio, véanse, en este mismo capítulo, los párrafos «La discusión medieval con los orientales separados sobre el purgatorio» y «Problemática moderna sobre el purgatorio», número 2.

plique no salvarse; se salvará, pero con dificultad y angustia (de nuevo el fuego no es aquí el fuego del purgatorio, sino una imagen de situación angustiosa): «ellos serán salvados, pero no sin dolor y sin angustia, como se salvan a través de las llamas las gentes sorprendidas por un incendio repentino» [29].

El purgatorio en la doctrina patrística

1. En los siglos I y II no se dice nada explícitamente del purgatorio, al menos considerándolo especulativamente [30].

2. Es de suma importancia que, entre los más antiguos testimonios sobre el purgatorio que comienzan a aparecer en el siglo III, San Cipriano manifieste su persuasión de la existencia de un reato de pena después de concedida la paz eclesiástica, si la penitencia que la precedió no fue plena; tal reato, si no se satisface por él en la tierra, postula una expiación después de la muerte [31]. Este modo de plantear la cuestión ofrece una explicación probable de por qué fueron tan pocos los testimonios sobre el purgatorio hasta aquel momento [32], pues estuvo largo tiempo vigente la costumbre de no dar la paz (la absolución) sino después de realizada una penitencia que se consideraba plena.

3. San Agustín habla, con frecuencia, de «fuego enmendatorio» o de «fuego purgatorio» [33]. La doctrina se hace común entre los latinos desde este tiempo [34].

[29] F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* t.1 38.ª ed. (Paris 1949) p.113.

[30] Decimos «especulativamente» porque, de hecho, ya entonces existía la costumbre de orar por los difuntos, como veremos en seguida en el n.5 de este párrafo.

[31] «Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccato longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari». *Epistola* 55,20: PL (Epist. 52) 3,786.

[32] Antes de San Cipriano había escrito Tertuliano: «In summa, cum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligimus et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitat animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque». *De anima* 58: PL 2,751. Sobre Clemente de Alejandría, cf. PREMM, p.605.

[33] Véanse los textos de San Agustín, que ha reunido y comentado E. PORTALIÉ, *Augustin, Saint:* DictTheolCath 1,2447ss. Cf. también LENNERZ, p.158s.

[34] Cf. PREMM, p.606.

4. Desde el siglo IV también todos los Padres griegos afirman la existencia del purgatorio: así, p.ej., San Efrén, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, etc. [35]

5. Hay testimonios del uso de orar por los difuntos ya desde el siglo II tanto en Oriente como en Occidente. Tertuliano, al comienzo del siglo III, habla de este uso como de cosa recibida por tradición (el uso, por tanto, era ya entonces muy antiguo) [36]. Los testimonios litúrgicos más antiguos contienen oraciones por los difuntos [37]. Más aún, en las mismas iglesias paulinas existían algunos usos deprecatorios por los difuntos (cf. 1 Cor 15,29) [38].

La discusión medieval con los orientales separados sobre el purgatorio [39]

Los orientales separados no tuvieron ninguna controversia con los latinos sobre esta materia hasta el siglo XIII. El año 1231 o 1232, en un coloquio entre un latino y un obispo oriental, desagradó mucho a éste la idea de *fuego* del purgatorio [40]. Según parece, esta doctrina le sonaba como si fuera idéntica con la doctrina origenista de un infierno temporal. Este coloquio fue el origen de la controversia, que se prolonga hasta el Concilio de Florencia, en la que los griegos impugnan, ante todo, el *fuego* purgatorio (a veces también cualquier pena) y acusan de origenismo a la concepción de los latinos acerca del purgatorio [41]; admiten, sin embargo, un estado intermedio para las

[35] Cf. PREMM, p.605.

[36] Cf. *De corona* 3: PL 2,79.

[37] Cf. PREMM, p.606.

[38] Cf. E. B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens* 2.ª ed. (Paris 1934) p.411-414. Se trata allí (1 Cor 15,29) del uso de bautizarse por los muertos, del que habla San Pablo, sin que parezca reprobarlo.

[39] Para toda la cuestión de los orientales separados, cf. M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis* 2.ª ed. (Romae 1939) p.184-191; MICHEL, p.92-96; CONGAR, a.c.: Le mystère de la mort et sa célébration p.294-308,

[40] La documentación del coloquio ha sido publicada y comentada por M. RONCAGLIA, O.F.M., *Georges Bardanes Metropolite de Corfou et Barthelemy de l'Ordre Franciscain* (Rome 1953).

[41] «Pero no sólo estas cosas, sino que también, siguiendo a Orígenes, [los latinos] ponen un fin al infierno, proponiendo no sé qué purgatorio en lugar de su tormento, en el cual purgatorio, entrando los que pecaron —dicen—, pagan las penas hasta el día último. Lo cual no lo mantuvo ninguno de los santos, ya que destruye las palabras del Señor, que establecen que las penas del infierno son eternas, como también la vida es eterna». SIMEÓN DE TESALÓNICA, *Dialogus contra haereses* 23: PG 155,116.

almas de aquellos que mueren con pecados leves (los reatos de estos pecados son condonados por Dios, movido por las oraciones de la Iglesia; se deben hacer, por tanto, oraciones por los difuntos).

En el Concilio de Florencia, la oposición de los griegos se reducía a dos puntos: rechazaban el sustantivo «purgatorio» (según parece, no querían que se concibiera como un *lugar)* y el fuego. Las dos cosas fueron omitidas en el texto del Concilio, el cual, sin embargo, habla de «penas purgatorias».

En toda la discusión medieval, jamás aparece entre los orientales separados una total negación de la idea de purgatorio. Tal negación total se da por primera vez en el siglo XVII, en algunos que están bajo el influjo de la doctrina de los reformadores protestantes. Este influjo fue el origen de la fluctuación posterior. Hay que decir, sin embargo, que son muchos también hoy los que admiten un estado intermedio y la eficacia de la oración y de los sufragios por los difuntos; tales autores admiten generalmente algún género de pena (tristeza) en ese estado intermedio, pero niegan que las almas se purifiquen por las penas (las almas se purifican por la condonación divina, que se obtiene por las oraciones de la Iglesia) [42].

Problemática moderna sobre el purgatorio

1. *La purificación del amor.*

La discusión medieval con los orientales separados sobre el purgatorio es aleccionadora. Los orientales vieron en la presentación latina de la teología del purgatorio una pervivencia del infierno temporal origenista.

Existe el riesgo de presentar el purgatorio como una especie de infierno temporal. Ello no sólo ha tenido malas consecuencias desde el punto de vista ecuménico (discusión medieval con los orientales), sino que implica una perspectiva falsa: infierno y purgatorio no se pueden construir paralelamente, introduciendo en este último sólo una limitación temporal. El sentido profundo de ambos estados no sólo es distinto, sino contrario, ya que de signo contrario son las situaciones psico-

[42] Véase la bibliografía citada en la nota 39.

lógicas que en ellos se viven: el infierno se centra en el odio, mientras que el purgatorio se centra en el amor [43].

Tal vez sea conveniente insistir en la importancia primaria del amor en el purgatorio. El amor retardado en la posesión de la Persona amada (dilación de la visión de Dios) produce sufrimiento, y en ese sufrimiento se purifica. Pensemos en el purgatorio, ante todo, como una purificación del amor.

2. *El fuego del purgatorio.*

Algunos documentos del magisterio eclesiástico hablan de fuego del purgatorio [44]. Dada la historia de la cuestión (posible introducción del tema por paralelismo con el infierno y deliberada exclusión de este elemento en la definición del Concilio de Florencia), no parece que se imponga tan claramente como en el caso del infierno la necesidad de admitir una pena de sentido realmente distinta del sufrimiento del amor retardado en la posesión de la Persona amada. Quizás en el caso del purgatorio no es imposible una interpretación metafórica, que explique la expresión «fuego» como el mismo sufrimiento que procede de la dilación de la visión de Dios.

Sin embargo, a quien considere la nueva teoría sobre el fuego del infierno que expone Winklhofer [45], no le resultará difícil mantener, también para el purgatorio, la distinción real de penas (entre pena de daño y pena de sentido). ¿Es impensable que el amor, que por imperfecto se ve retardado de poseer

[43] Cf. J. GUITTON, *L'enfer et la mentalité contemporaine:* L'enfer p.344-347.

[44] «Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quae prius per paenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur, quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerunt relaxata». INOCENCIO IV, epístola *Sub catholicae professione:* DENZ. 456 (838). «Item si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus, et quod mox purgatae, etiam citra diem iudicii, ad veram et aeternam beatitudinem perveniant, quae in faciali Dei visione et dilectione consistit». CLEMENTE VI, epístola *Super quibusdam:* DENZ. 570s (1067). «Credimus animas eorum omnium, qui in gratia Christi moriuntur—sive quae adhuc Purgatorii igne expiandae sunt, sive quae statim ac corpore separatae, sicut Bonus Latro, a Iesu in Paradisum suscipiuntur—Populum Dei constituere post mortem». PABLO VI, *Profesión de fe:* «L'Osservatore Romano» (1-2 julio 1968) p.2 col.3.

[45] Véase, en el c.5, la nota 107. Por supuesto, por el mero hecho de admitir esta teoría como posible para el purgatorio, no hay que admitirla *ipso facto* para el infierno. En todo caso, se trata de dos problemas distintos, que deben ser estudiados y discutidos separadamente.

a Dios, sienta que no está tampoco del todo en concordancia con la creación, con aquellas cosas todas que «sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado»? ¿No podría, de esta falta de concordancia, nacer un nuevo dolor sobreañadido?

INDICE BIBLICO

Gén 2,5 137.
2,17 86.
3,19 86.
5,24 66 87.
11,28 62.
11,32 62.
23,19 62.
25,8ss 62.
25,17 61.
35,29 61.
37,33 63.
37,35 63.
49,29-33 62.
49,33 61.
50,2s 62.
50,4s 63.
50,10 63.
50,13 63.
Ex 24,16 162.
33,11 145.
33,20 144.
Núm 20,4 35.
20,24 61.
27,13 61.
31,2 61.
Deut 5,23 137.
23,15s 35.
32,39 84.
32,40 137.
32,50 61.
Jos 3,10 137.
1 Sam 2,6 84.
18,2 67.
28,8-19 65.
1 Re 1,21 61.
2,10 61.
11,21 61.
17,22 87.
2 Re 2,9s 66.
2,9ss 87.
4,34ss 87.
13,21 87.
14,16 61.
15,38 61.
16,3 178.
21,18 61.
2 Crón 28,3 178.
2 Esdr 13,1 35.
Tob 13,2 84.
Job 2,11 174.
3-31 174.
3,13 64.
3,17s 64.
7,9 83.
19,25ss 65 91s 175.
14,21s 65.
14,21ss 64.
17,16 64.
32-37 175.
38-42 175.
38,17 83.
Sal 6,6s 64.
16(15) 65s 87 91 139 176.
16(15)9ss 85.
16(15)10s 138.
17(16) 85.
17(16)15 146.
Sal 30(29)10 64.
37(36) 173 174.
37(36)25 173.
37(36)35s 173.
39(38) 173.
39(38)2 174.
39(38)14 174.
42(41)2s 60.
45(44)7 185.
49(48) 65s 68 85 92 176.
49(48)8 66.
49(48)15s 176.
49(48)16 66 67 84.
63(62)2 60.
73(72) 65s 85 92 176.
73(72)24 67.
84(83)3 60.
88(87)11 15ss 64.
135(134)15ss 137.
139(138)8 83.
143(142)6 60.
Prov 3,2 137.
3,16 137.
3,22 137.
4,10 137.
4,22 137.
8,35 138.
10,27 137.
16,31 137.
Ecl 3,21 60.
Sab 1,13s 86.
2 68.
2-5 211.
2,22 67.
2,23s 86.
3,1 67.
3,1-8 68.
4,19 177.
4,19s 68.
5,1-23 68.
5,6 211.
5,15 138 147.
5,16 211.
16,13 68.
16,13s 84s.
Ecli 17,22s 64.
18,1 137.
46,20 65.
Is 7,7ss 84.
7,11 84.
11,6 90.
11,9 90.
12,19 92.
14,15 176.
25,6ss 90.
26,15s 90.
26,17 132.
26,19 90s.
38,18 64.
44,6 91.
48,12 91.
49,18 137.
53,12 93.
66,18 177.
66,20 177.
66,24 177 178 179 182 183 184.

Jer 7,31ss 178.
19,4-7 178.
23,36 137.
Ez 32,22s 176.
37,1-14 88s.
Dan 12,1 179.
12,1ss 92s.
12,2 96 138s 177.
12,7 137.
12,13 92.
Os 6,1s 88.
Am 5,4 137.
5,6 137.
5,14 137.
9,2 83.
Nah 3,18 64.
Hab 2,19 137.
2 Mac 6,23 69 94.
7,1-29 94s.
7,9 138.
7,14 138.
7,36 69.
12,43ss 241 247 248.
12,45 95.
12,46 29 94s 246.
Mt 3,10 179.
3,10ss 180.
3,12 179.
5,8 146 152.
5,22 183.
5,29s 182.
7,23 181.
9,16 139.
10,28 58 70 184.
11,3 179.
11,27 159 163.
12,32 247.
12,40 109.
13,37-43 210.
13,41s 183.
13,49 180.
13,49s 183.
18,10 149.
20,28 93.
22,13 23 196.
22,23 110.
22,32 87.
23,15 183.
23,33 183.
24,31 180.
24,38 213.
24,40s 180.
25,1-10 146.
25,1-13 24.
25,10ss 181.
25,21 146 181.
25,26 23 196.
25,30 23 181 196.
25,31 27 96.
25,31ss 181.
25,34-46 210.
25,41 23 181 184 185 190 196.
25,46 96 139 185 190.
26,28 93.
27,52s 76 114.
Mc 9,43-48 184.
10,17 139.
10,38 209.
12,18 110.
15,34 207.
16,16 25.
Lc 3,9 179.
3,17 179.
6,20-26 211.
7,20 179.
10,22 159 163.
14,14 96s.
14,14ss 181.
14,24 181.
16,9 147.
16,19-31 71s 180 211 231s.
16,22 147.
16,23 179.
20,27 110.
21,28 124.
22,29s 146.
Jn 1 162.
1,4 139.
1,12 164.
1,12s 140.
1,14 139 208.
1,18 159 162.
3,3 140 164.
3,5 140 164.
3,17 25.
3,36 140 181.
4,14 141.
5,24 140.
5,25 96.
5,26 137 139.
5,27ss 96.
5,28s 114 136.
5,29 25 82 95 97 115 122 172 196.
6,32s 36.
6,39s 140.
6,40 18.
6,44 140.
6,46 159 163.
6,47 140.
6,49ss 36.
6,55 96 102 140 141.
6,57 96.
6,58 36.
10,10 139.
10,17s 221.
11,11 108.
11,25 139.
12,25 210.
12,32 17.
14,1s 146.
14,6 139.
14,9 162.
17 162.
17,5 144.
17,24 143.
Act 3,21 19.
9,3-9 98.
17,31 97 98.
17,32 104 110.
23,6-9 98.
23,8 110.
24,15s 98.
26,5-8 98.
26,23 99.
26,24 104.
Rom 2,16 97.
5,12 93 208
5,15 93.
6,3ss 115.
6,3-11 101s 209.
6,9 17.
8,9 26 98.
8,11 102.
8,14 102.

Rom 8,16s 100.
8,17 102 164.
8,19-22 20 131s.
8,19-23 130.
8,25 99.
8,29s 100.
8,34 162.
10,9 96.
14,10 97.
16,25 185.
1 Cor 3,10-15 248s.
3,12-15 247.
5,1 147.
5,1-8 233s.
6,9s 182.
7,31 131.
9,25 147.
10,11 18.
11,26 34.
12,11 26 243.
13,8 145 156.
13,9-13 234.
13,12 144s 146 149 159 160.
13,13 156.
15,8 98.
15,12 110.
15,14 99.
15,17-20 99.
15,20 18 121.
15,23s 99.
15,26 90 97.
15,26s 27.
15,28 152.
15,29 251.
15,35 100.
15,36ss 106.
15,42ss 106.
15,45-49 100.
15,51 102 114 233.
15,53 117.
15,53s 100.
16,22 124.
2 Cor 4,10s 209.
5,1-10 70s 102.
5,4 208.
5,8 28 142 162 208.
5,9 20 21.
5,10 25 97 210s 223 240.
13,11 160.
Gál 5,19ss 182.
Ef 1,4 144.
1,10 19 20 134.
2,5s 101.
5,5 182.
Flp 1,7 70.
1,20-24 70 232s.
1,23 52 142 160 162 234.
3,10s 102.
Col 1,15 162.
1,19 99 100.
1,20 19 20 134.
2,12 101.
3,1-4 101.
1 Tes 4,13 6.
4,14-17 102.
4,17 142 147 160 233 234.
2 Tes 1,7ss 186.
1 Tim 2,5 28 161.
6,16 137.
2 Tim 1,9 185.
2,17 110.
4,1 97.
Tit 1,2 185.
Flm 15 185.
Hebr 1,1 56.
1,3 162.
1,8 185.
2,14s 208.
6,2 97.
7,25 162.
9,27 24 210 218.
11,9s 82.
11,13-16 82.
13,14 35.
13,21 185.
1 Pe 1,20 144.
3,18ss 211ss.
4,11 185.
5,4 147.
5,11 185.
2 Pe 3,10-13 19 134.
3,12s 131.
3,13 20 127.
3,13s 208.
1 Jn 2,1 162.
2,28 143.
3,2 142ss 146 153 163.
3,5 143.
3,9 18 141.
3,15 140.
5,2 32.
5,11ss 140.
Apoc 1,12-17 235.
2,11 208.
3,5 235.
5,13s 34.
6,9ss 73 76 234s.
6,11 34.
9,2 183.
14,11 184.
14,13 208 244.
15,6 235.
19,14 235.
19,16 16.
20,13 120.
21,1s 131.
21,4 147.

INDICE ONOMASTICO

Abelardo 5.
Adam, K. 35 124 125 126 193.
Aecio 150.
Afraates 213 230.
Agustín, San 20 35 75 82 103 104 105 114 149 151 152 157 172 189 190 199 201 212 225 234 237 250.
Agustín de Roma 169.
Ahlbrecht, A., O.S.B.: XV 49 50 51 53 55 57 58 76.
Alcuino 238.
Aldama, J. A. de, S. I. 13 30.
Alfaro, J. B., S. I. XV 136 159 160 162 164 165 166 167 172 195 207 220 224 240.
Alfrink, B. 61.
Algermissen, K. XV 192.
Allmen, J.-J. von 52.
Allo, E.-B. 100 248 251.
Alszeghy, Z., S. I. 5 36 43 44 46 47 163 167.
Altaner, B. 103 154 187 189 191.
Althaus, P. XV 48 49 52 55 56 57 71 72 96 121 193.
Ambroggi, P. de 212.
Ambrosiaster 192.
Ambrosio, San 237.
Ancel, Mons. 21.
Antoine, P. 180.
Arnobio 191.
Asensio, F., S. I. XV 59 60 64 65 66 138.
Atanasio, San 126.
Atenágoras 103 107 108.
Atzberger, L. XV 81 136 172 191 207 224. 240.
Aubert 111.
Auvray, P. 90.
Ayel, V. XV 136.

Balducci, E. 13.
Balthasar, H. U. von XV 37 48 57 58 73 76 95 101 120 122 132 133 134 199.
Barauna 13 17 34.
Bardy XV 172 186 192.
Barlaam 154.
Barth, Chr. 64 66.
Barth, K. 25 48 50 51 53 54 55 112.
Bartmann, B. XV.
Bartolomé Minorita 251.
Barucq, A. 110.
Basilio, San 126 149 251.
Bauer, J. B. XVIII 82.
Bayo, M. 165.
Bea, A., S. I. 57.
Beauduin, L. 238.
Belperron, P. 112.
Benedicto XII 16 24 27 48 49 73 74 113 155 168 196 217 226 240.
Bengsch, A. XV 81.
Benoît, P. 180.
Bernard, R. 35.
Bernardo, San 230 234 235.
Betz, O. XV 48 71 75 76 169 240.
Beutzen 92.
Billerbeck 144 146.
Blackman, E. C. 111.
Blöcke, F. XV.
Boecio 78 156.
Bonsirven, J., S. I. 110.
Boros, L., S. I. XV 75 130 218 219 220 221 222 223.
Borst, A. 112.
Bosc, J. 50 58.
Botterweck, G. J. 83.
Bouillard, H., S. I. 51.
Bourçois-Macé XVI 240.
Bovis, de XVI 240.
Bressan, G., F. D. P. 13 84.
Brinktrine, J. XV 24 81 117 118 136 160 172 207 224 240.
Broglie, V. de 81 136 157 163.
Brugger, W. 214.
Brunner, E. 25 48 51 53 54 55 112 193.
Büchsel, F. 25.
Bückers, H., C. SS. R. 67 69 211.
Buda 111.
Butler, C., O. S. B. 19.
Buzy, D. 146.

Calvino 49 193.
Camelot, P. Th. XVI 81 103.
Camilleri, N., S. D. B. XV 13 81 136 172 207 224.
Candal, E. 153.
Caprile, G. 14 15 18 134.
Carrouges XV XVI 172 240.
Castellino, G., S. D. B. 65 85.
Catarino 202.
Cayetano 165 219 220 222.
Cazelles, H. 110.
Celso 103 104 105 110 188 189.
Ceriani, G. 10 11 12.
Ceuppens, F., O. P. XV.
Chadwick, H. 103.
Chaine, J. 208.
Charles, P. XVI 240.
Charles, R. H. 63.
Charue, A. 141 212.
Chazelle, A. 86.
Chenu, M.-D., O. P. 5.
Cipriani, S. 248.
Cipriano, San 148 189 213 237 250.
Cirilo de Jerusalén, San 103 251.
Clamer, A. 88 141.
Clarke, Th. E., S. I. 20.
Clemente VI 253.
Clemente de Alejandría 212 250.
Clemente Romano, San 187 213 236.
Cloes, H. 4 5 6.
Cocquelines, C. 49.
Colombo 13.
Congar, Y., O. P. 35 240 241 251.
Cornélis, H., O. P. XVI 81 82 103.
Cornely 97.
Costa-Rossetti, I. 121.
Criado, R., S. I. 61 63 65 82 176.
Cristiani, L. 191.
Cullmann, O. 50 51 52 53 54 72 207.
Cumont, F. 63 109.

Dalton, W. I. 212.
Dámaso, San 106.

Daniélou, J., S. I. XVI 35 111 154 155 213 215 240.
Dautzenberg, G. 58 59 67 68 70 184 210.
Delp, A., S. I. 38 39 40.
Demske, J. M. 38.
Dennefeld, L. 88 178.
Denzinger, H. XVIII.
Didimo de Alejandría 192.
Dickamp, F. 81 136 172 207 224 240.
Dillmann 61.
Diógenes Laercio 39.
Diogneto 187 188.
Dölger, F. J. 36.
Dorival XV 172.
Dorn, L. A. 14.
Dupont, J., O. S. B. 70 71.
Dupuy, B.-D., O. P. XV.
Duquoc XV.
Durando de San Porciano 118.
Dussaud 63.
Dyson, R., S. I. 61.

Efrén, San 237 251.
Eichrodt, W. 63.
Elchinger, Mons. 14 19.
Epicuro 39.
Epifanio, San 113 150 237.
Escoto 158.
Eunomio 149 150.

Favale 13.
Faye, E. de 111.
Feiner, J. XV.
Feldmann, F. 84.
Féret, H.-M. 207.
Ferrariense 121.
Ferrua, A. 106.
Fesquet, H. 10.
Feuillet 92 110.
Filón 110.
Filostorgio 150.
Fischer, J. A. XV 236.
Flick, M., S. I. 5 47 163 167.
Focio 150 231.
Frey 63.
Fries, H. 202.
Frings, Card. 14 15 134 135.
Funk, F. X. XVIII 102 124 148 186 187 188 213 236.

Gabás, R. XV 13 50 55 56.
Gaboriau, F. 218 221.
Galot, J., S. I. XVI.
García Cordero, M., O. P. 61.
Garrone, Mons. 14 15.
Geiselmann, J. R. 165.
Gelin, A. 235.
Genevois XVI 81.
Gesenius 93.
Gierens, M. 81 136 172 207 224 240.
Ginns, R. 147.
Giuliani XVI 240.
Gleason, R. W., S. I. XVI 81 136 172 207 240.
Glorieux, P. 218 220.
Gnilka, J. 248 249.
Godet 97.
González Ruiz, J. M. 132.
Gordillo, M., S. I. 231 251.
Grabner-Haider, A. XVI.
Granados, Mons. 12.
Gregorio de Nacianzo, San 148 237.
Gregorio de Nisa, San 103 192 237.
Gregorio Magno, San 104 106 151 201.
Gregorio Pálamas 153 154.
Gressmann, H. 86.
Grillmeier, A., S. I. 9.
Gross XV.
Grossi Gondi, F. 108.
Guardini, R. XVI.
Guillet, J., S. I. XVI 81 82 83.
Guiraud, J. 112.
Guitton, J. XV 172 253.
Gumpel, P. 194.
Guntermann, F. XVI.
Gutiérrez, P., S. I. 25.

Hallesbys, O. 193.
Hampel, A. 49 50.
Harder, R. 105.
Harnack, A. von 104.
Haubst, R. 48.
Heidegger, M. 38 39.
Heinisch, P. 61.
Hengstenberg, H. E. XVI 119 120.
Héris XV 172.
Hermaniuk, Mons. 19.
Hermas 237.
Hertling, L. von 77 136.
Hilario, San 237.
Hild, J. 207 238.
Hillgarth, J. N. 3 4.
Hipólito, San 110.
Hirscher, J. B. 215 216.
Hoffmann, A., O. P. 51.
Hoffmann, P. XVI 54 63 64 67 68 69 71 94 177.
Holzmeister, U. 212.
Hugo de San Víctor 5.

Ibsen 40.
Idalio de Barcelona 3.
Ignacio de Antioquía, San 102 148 186 236.
Inocencio III 113 194 195 196.
Inocencio IV 245 253.
Ireneo, San 103 107 148 187 229 230 236.

Jacob, E. 59 61.
Jansenio 165.
Javellus 165.
Jean, Ch.-F. 86.
Jeremías, J. 71 72 124 179 184 232.
Jerónimo, San 110 152 192.
Jolivet, R. 38.
Jones, A. 146.
Jorge Bardanes 251.
Jodon, P., S. I. 25.
Journet, Ch. XV 172.
Juan XXII 196 224 225 226 228 230 233 234 235 236.
Juan XXIII 9 11 14 32.
Juan Crisóstomo, San 54 103 126 149 150.
Juan Damasceno, San 115 152.
Juan Duns Escoto, véase Escoto.
Jugie, M., A. A. XVI 153 240.
Julián de Toledo, San 3 4 131.
Jungmann, J. A., S. I. 30 34 35 36 124 125 126.
Junker, H. 65 91 92 175.
Jüssen, K. 81 136 172 207 224 240.
Justino, San 103 105 107 108 187 228 229 230 236.

Karge, P. 64.
Karrer, O. XVI 75.
Kiefl 216.
Kierkegaard 38 40.
Kittel, G. 25, 144 185.
Klee, H. 220.
Kleutgen, J. 216.
Kloppenburg, B. 10 11 13 17 19 24.
Knowles 111.
Knox, W. L. 103.
Koellin 165.
Kolping, A. XV 136.
König, Card. 15.
Kraus, H. J. 65 66.
Krustchev, N. 129.

La Bonnardière, A. M. 20.
Labriolle, P. de 105.
Lacan, M. F. 13.
Lafont, Gh., O. S. B. 6.
Lanczkowski XV.
Larcher, Ch., O. P. 65 82 88 89 91 92 174 175.
Larraona, Card. 14.
Le Bachelet, X. 226.
Leclercq, H. 54 103.
Lennerz, H., S. I. XVI 81 136 158 172 201 207 224 225 226 237 240 244 250.
León IX 113 116.
León X 241.
León XIII XVIII.
Lepp, I. XVI 207.
Lisi, E. M., O. S. B. 9.
Litt, F. 165.
Lods 63.
Long, H. S. 39.
Loofs, F. 103.
Loosen, J. 191 193.
Lortz, J. 125.
Lottin, O., O. S. B. 32.
Lubac, H. de, S. I. 78 164 165 166.
Lusseau, H. 92.
Lutero XVIII 49 52 241 242.
Lyonnet, S. 130.

Madoz, J., S. I. 3.
Manes 111.
Mansi, D. XVIII 169.
Marchel, W. 69 94.
Marción 103 111 229.
Marrou, H. I. 20 103.
Martelet, G., S. I. XVI.
Martín de Tours, San 30.
Martin-Achard, R. XVI 61 93.
Martínez de Ripalda, J. 164.
Martínez Gómez, J. de la C. 167.
Marx, K. 128.
Máximo de Turín, San 214.
Máximo el Confesor, San 189.
Meinertz, M. 247.
Melitón de Sardes 103.
Méndez Arceo, Mons. 14.
Mendizábal, L. 111.
Menoud, Ph. H. 52 53 54 71 72.
Metodio, San 103.
Metz, J. B. 130.
Miano, V., S. D. B. 46.
Michaelis, W. 144 193.
Michel, A. XVI 81 117 118 136 172 201 207 240 241 251.
Michl, J. 247 248 249.
Migne, J. P. XVIII.
Miguel Paleólogo 24 113 114 116.
Minucio Félix 106 109.
Moeller 13.
Möhler, J. A. 165.
Molinari, P., S. I. 13 14 28 30 34.
Mollat, D., S. I. XVI.
Montini, Card. 10 11. Véase también Pablo VI.
Morcillo, Mons. 13.
Müller-Goldkuhle, P. XVI 220.
Mussner, F. XV 136 139 163.

Nemeshegyi, P. 154.
Nicolau 13 14.
Niel, A. 40.
Nötscher, F. XVI 66 81 82 85 90 92 138 173 204.

O'Brien, E. 248.
O'Connell, M. J. 218 221.
Orchard 146.
Orígenes 103 104 105 110 154 155 158 188 189 190 192 193 195 198 200 201 202 214 215 251.
Osty, E., P. S. S. 84.

Pablo VI 9 12 113 114 115 116 123 135 157 197 227 247 253. Véase también Montini, Card.
Pala, G., S. C. I. XVI 81 120.
Parrot 63.
Pedersen, J. 61 63.
Pedro Abelardo, véase Abelardo.
Pedro de Auvernia 118.
Pedro Lombardo 58 74.
Peramau, J. 13.
Perrella, G. M. 61.
Peter, C. J. 170.
Peterson, E. 28 56.
Philips, G. 11 12 19 21.
Pío XII 76 166.
Piolanti, A. XV 61.
Pirot, L. XVIII 88 141 146 178 212 235.
Platón 191.
Plöger, O. 93.
Plotino 105.
Pohle, J. 81 136 172 207 224 240.
Policarpo, San 186 236.
Porfirio 104, 105
Portalié, E. 237 250
Pozo, C. S. I.: XVI 11 13 15 16 27 32 35 125 126 167 168.
Prados, M., S. I. 225 235.
Prat, F. 97 111 145 250.
Premm, M. 81 117 136 172 203 207 224 237 240 250 251.
Prigent, P. 103.
Pritchard, J. B. 86.
Prudencio 108 109.
Pseudo Bernabé 148.
Pseudo Clemente Romano 186 213.
Puech, A. 213.
Puech, H. Ch. 111 112.

Quarello, E., S. D. B. 43 44.
Quasten, J. 154.

Rad, G. von 65 66.
Rahner, K. XV XVI 9 16 81 126 160 167 218 221.

Ratzinger, J. 48 119.
Remberger, F. X. XV 172.
Richard, M. 180 186 190 191 193.
Rideau, E. 124 128 130 131 132.
Rinaldi, P. G., C. R. S. 137.
Ripalda, véase Martínez de Ripalda.
Ritschl 193.
Robert, A. XVIII 92 110.
Rogier 111.
Roguet, A.-M. XV 172 207.
Roncaglia, M., O. F. M. 251.
Rondet, H., S. I. XVI 172 197 204.
Rouet de Journel, M. J., S. I. 213.
Rouquette, R. 9.
Rowley, H. H. 61 91 93.
Ruffini, E. 48 76 101.
Runciman, St. 112.

Sagüés, J. F., S. I. XVII 81 120 136 172 207 224 240.
Santos, Card. 15.
Sartre, J. P. 38 39 40.
Sasse, H. 185.
Scharbert, J. 59.
Schauer, F. 193.
Scheeben, M. J. 81 136 172 207 224 240.
Scheffczyk, L. 77 239.
Scheler, M. 120.
Schell, H. 216.
Schilling, O. XVII 59 61 63 82 85 92 93.
Schjelderup, K. 193.
Schlatter, A. 102.
Schleiermacher 193.
Schmaus, M. XVII 56 75 78 81 136 172 207 236 240.
Schmitt, E. 136 137 139 163.
Schmitt, K. 172.
Schnackenburg, R. XV 145.
Schönmetzer, A., S. I. XVII.
Schunack, G. 65 90.
Schwally 61.
Segarra, F., S. I. 117 118.
Seibel, W. 14.
Semmelroth, O., S. I. 13 77.
Sénancour 41.
Sickenberger, J. 25.
Silva Henríquez, Card. 14.
Silvestre de Ferrara, véase Ferrariense.
Simeón de Tesalónica 251.
Smulders, P. 123.
Sócrates 149.
Spadafora, F. 89.
Spanneut, M. 150.
Spicq, C., O. P. XV 87 144 145 162 172 178 179 180.
Spindeler, A. 76 218 221.
Staab, K. 147.
Stamm, J. J. 66.
Stange, C. 50 53 89.
Staudinger, J. XVII.
Strack 144 146.
Struve, P. 54.
Stufler, J. 216.
Stuiber, A. 224 228.
Suenens, Card. 10 11 12 13.
Šuštar, A. 32.
Sutcliffe, E. F., S. I. XVII 61 146.

Taciano 105.
Taylor, R. J. 67.
Teilhard de Chardin, P. 123 124 128 130 131.
Teodoreto de Ciro 151 153.
Teofilacto 231.
Teófilo de Antioquía 103.
Tertuliano 103 104 105 106 107 108 109 188 229 230 233 235 236 250 251.
Testini, P. 108.
Thielicke, H. 50 53 89.
Tomás de Aquino, Santo XVIII 5 6 51 74 81 118 121 165 170 209 216 220 244.
Tomás de Vio, véase Cayetano.
Tournay, R. 173.
Troisfontaines, R., S. I. XVII.
Trütsch, J. XV.

Unamuno, M. de 22 40 41 42 159 169 170 171.

Vaccari, A. 85 91.
Van Imschoot, P. 61.
Vernet, F. 112.
Vigilio 195.
Volk, H. XVII 207 208.
Volz, P. XVII 66 93 176.
Vorgrimler, H. 9 81 110.
Vregille, B. de 230.

Warnach, V. 160.
Wenger, A. 10.
Wetter, F. 16 74 75 168 226.
Wetter, G. A. 129.
Wicki, N. 74.
Wikenhauser, A. 110 139 144.
Winklhofer, A. XV XVII 48 81 113 117 119 120 136 172 193 202 207 209 218 219 221 222 240 253.
Wohlstein 65.

Zaratustra 111.
Zeller, H. 76 114.
Zerwick, M. 124 145 147 183 209.
Ziadé, Mons. 18.
Zorell, F 185 234.
Zwinglio 242.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE LA «TEOLOGÍA DEL MÁS ALLÁ», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE NOVIEMBRE DE 1968, FIESTA DE LA PRESENTACIÓN DE SANTA MARÍA VIRGEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI